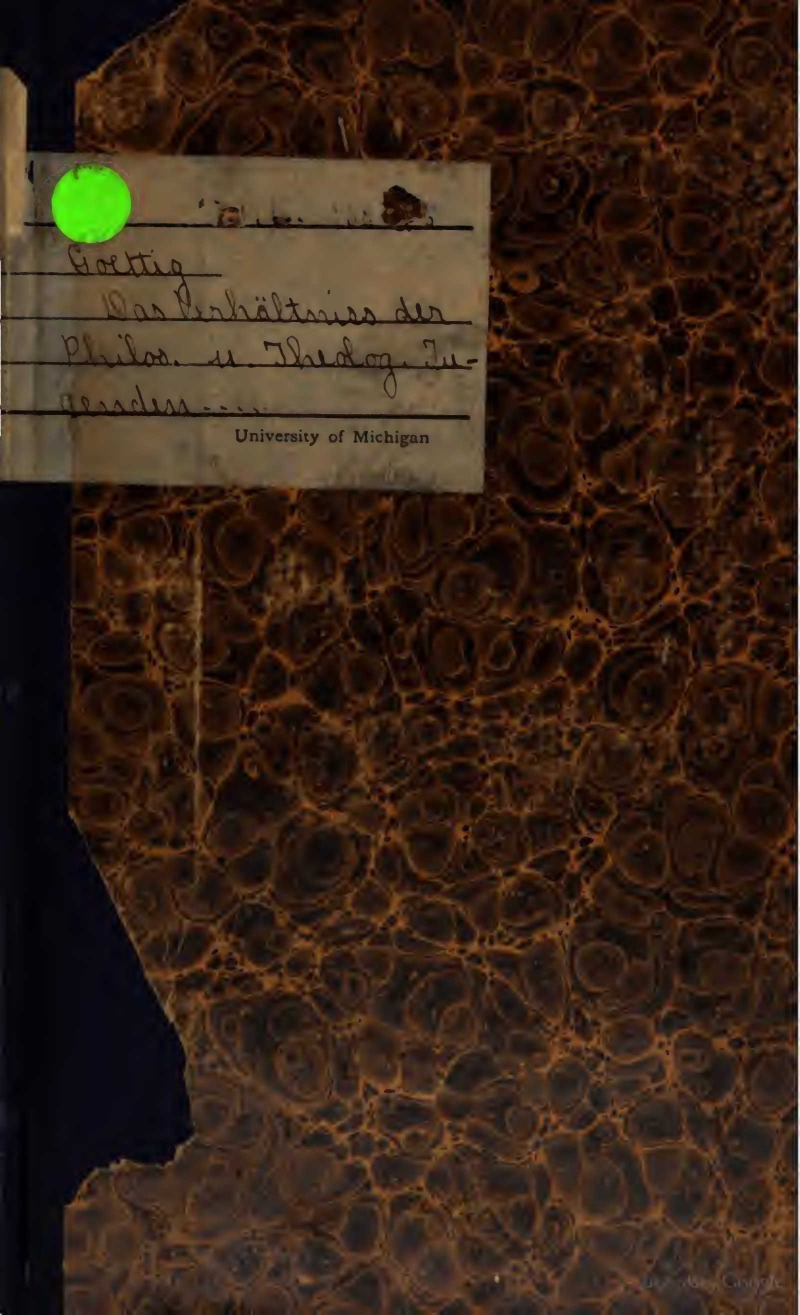

Goettig
Das Verhältniss der
Philos. u. Theolog. Ju-
gendes....
University of Michigan

Das Verhältniss

der

philosophischen und theologischen Tugenden,

mit Zugrundelegung

der Tugendlehre des Thomas von Aquino.

Von

J. F. Göttig,

Cand. der Theol.

Aus den „Theologischen Mitarbeiten", Jahrgang II., Heft III.,

besonders abgedruckt.

Uni … g.

Das Verhältniß der philosophischen und theologischen Tugenden,

mit Zugrundelegung der Tugendlehre des Thomas von Aquino.

Von

J. F. Göttig,
Cand. der Theol.

Besonders abgedruckt aus Dr. Pelt's „Theologischen Mitarbeiten"
Jahrgang II., Heft III.

Kiel.
Universitäts-Buchhandlung.
1840.

Druck von C. F. Mohr.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.

Druckfehler.

Seite 6, Zeile 9, „kirchlichen Anhängigkeit" für „christlichen Anhängigkeit".
„ 70 in der Rubrik, statt erfolgt lies er folgte.
„ 71, Zeile 15, Komma weg und Komma zu setzen vor „in".
„ 76, „ 8 v. u., in Parenthese nur „oder Handlung"; vor Beweggrund die Klammer weg.
„ 77, „ 13, die Anführungszeichen gehören erst Zeile 21 nach „genz".
„ 78, „ 8-13 gesperrt zu drucken.
„ 87, „ 13 v. u. fehlt das Wörtchen „von" nach „Unterschied".
„ 98, „ 15, die Worte „acquisitae" und „morales" sind durch einen Gedankenstrich zu trennen.
„ 101, „ 7, fehlt nach „bleibt" der Schluß der Parenthese.
„ 103, „ 15, „genug zu thun" soll Ein Wort sein.
„ 110, „ 20, für „der eine" lies „ein".
„ 113, „ 5, fehlt Komma nach „also", und Zeile 6 Parenthese zu streichen.
„ 115, „ 14 v. u., hinter Quantum fehlen Anführungszeichen.
„ 119, statt der Anmerkung, welche von einem Versehen des Herausgebers herrührt, sollte vielmehr bemerkt sein, daß überall, wo Schleiermacher's Ethik angeführt ist, der S. 77 citirte Entwurf eines Systems der Sittenlehre gemeint ist.
„ 131, Zeile 10, für Semicolon lies Komma.
„ 152, „ 1, „das" für „des".

Die schon im täglichen Leben so häufig hervortretende Bemerkung eines Unterschiedes im Gebrauche der Benennungen der sogenannten Cardinaltugenden und der eigenthümlich christlichen Tugenden rechtfertigt eine Untersuchung über ihr Verhältniß gegen einander. Offenbar ist ja dieser Unterschied kein oberflächlicher und zufälliger, sondern auf einen tieferen Grund desselben im Leben selbst muß sich schließen lassen, dieser äußern Unterscheidung muß ein Unterschied des Lebensprincips zu Grunde liegen. Betrachten wir den Inhalt der im praktischen Leben so häufig vorkommenden Cardinaltugenden, so müssen wir ihm nach alltäglichem Gebrauche den Character der sogenannten Moralität beilegen; wo jedoch ein neues christliches Leben aufgegangen, da finden wir die eigenthümlich christliche Tugendform als Abdruck des christlichen Lebensprincips auch in der Sprache; besonders aber möchte sich die christliche Reflexion mehr um diese Begriffe, als um jene drehen. Das Verhältniß der sogenannten Moralität und ihrer Formen zu den Gestaltungen des christlichen Lebensprincips, zu den Formen der neuen Creatur in Christo näher zu betrachten, kann für den Theologen nicht ohne Interesse seyn, besonders da jene aus dem Alterthum stammenden Tugenden in dieser ihrer überlieferten Form nicht

bloß ins praktische Leben der christlichen Völker Eingang gefunden haben, sondern auch von der christlichen Wissenschaft aufgenommen sind, ja sogar gewissermaaßen durch die Aufnahme derselben in die heiligen Urkunden des Christenthums das Bürgerrecht in vollgültiger Form erlangt haben. Daß dies aber nicht ohne Veränderung ihres Inhalts geschehen, daß also demnach ihre Namen auf christlichem Gebiete eine andere Bedeutung haben, als sie auf antikem Boden hatten, leuchtet bei der ersten Erkenntniß des Christenthums und seines Unterschiedes vom Alterthum überhaupt ein. Welche aber diese veränderte Bedeutung sey, wie jene sich auf christlichem Boden gestaltete, und ob der Gebrauch derselben im täglichen Leben dem christlichen Geiste adäquat sey, wie endlich sie sich zu den ursprünglich christlichen Tugendformen verhalten, das sind Fragen, deren Lösung nicht so leicht ist. Einige Seiten dieser schwierigen Probleme zu lösen, wenigstens aber diese selbst zum klaren Bewußtseyn zu bringen, war mein Wunsch und meine Absicht bei dieser Arbeit.*)

„Aus dem Politischen hat sich der Tugendbegriff der Alten herausgezogen und in den Pflichtbegriff geflüchtet. Daher überwiegt dieser in den neueren Sittenlehren. Alle Pflichten werden dadurch auf das Gebiet des Rechts verpflanzt, und im Gegensatz gegen den Staat kam der Begriff des Reiches Gottes in die Ethik," sagt Schleiermacher. Aber eben der letztere christliche Begriff war der Ethik, welche den Pflichtbegriff als Hauptform des sittlichen Lebens aufnahm, gar fremd. Wie sie aber durch die Aufnahme dieses Begriffs wohl wider Willen das richtige Verhältniß zur politischen Ethik des Alterthums feststellte, so hätte sie im Gegensatz gegen den in der antiken

*) Die mit Zahlen bezeichneten Anmerkungen finden sich hinter dem Ganzen.

Ethik herrschenden Tugendbegriff, als die Gesinnung des guten Bürgers und Weisen, auch im Reiche Gottes den der christlichen Ethik besonders eigenthümlichen Tugendbegriff beibehalten und als Grundgesetz des Reiches Gottes die freie Tugend betrachten sollen, statt durch den Pflichtbegriff einen mehr gesetzlichen Grund zu legen. Die Betrachtung beider Tugendgebiete lehrt uns also das Lebensprincip beider Reiche, des antiken irdischen und des christlichen Gottesreiches, kennen. Ob beide Gebiete neben einander liegen oder im Gegensatze sich befinden, oder ob und inwiefern sie sich vereinigen lassen und vereinigt haben, das zu erwägen, ist eine Aufgabe dieser Untersuchung. Hiebei aber finden wir nirgends einen angemessenern Anknüpfungspunkt und eine bessere Grundlage, als in der Tugendlehre des Thomas von Aquino, der beide Tugendgebiete am ausführlichsten und genauesten von allen Moralisten behandelt, das antike Tugendgebiet zu christianisiren und beide neben einander zu rechtfertigen sucht, weshalb wir auch, statt auf das Alterthum selbst zu recurriren, bei ihm stehen bleiben können. Die Summa des Thomas, welche nicht bloß auf die nächsten Jahrhunderte bis zur Reformation den größten Einfluß übte, sondern noch jetzt und vielleicht lange noch ein Hauptwerk für das Studium der Moral seyn wird, galt, wie Hase (Kirchengeschichte S. 362), wahrscheinlich auf eine bekannte Legende anspielend, sagt, „seinem Orden als die höchste Entwickelung christlicher Wissenschaft, der Kirche nach kurzem Schwanken als ein Werk, daran Christus selbst sich erfreue." Durch den Lehrer des Thomas, Albertus Magnus, wurde, als nach der Gründung des lateinischen Kaiserthums und durch Berührung mit den Arabern die Verbreitung der Aristotelischen Philosophie, ungeachtet aller päbstlichen Verbote, nicht gehemmt werden konnte, die Herrschaft dieser Philosophie legitim. Nicht nur die logischen Schriften des Philosophen benutzte Albertus zur Erbauung seines theologischen Systems, sondern nicht minder schöpfte er aus den andern Aristotelischen, besonders den ethischen Schriften für sein Lehrgebäude reichen Stoff. Nachdem das

Ansehen des Aristoteles allgemein und in fast absoluter Geltung dem der heiligen Schrift zur Seite gestellt war, begann die Blüthe der Scholastik und die Herrschaft des Realismus. Größeres Ansehen aber noch, als Albertus, erwarb sich sein ihn übertreffender Schüler, der heilige Thomas von Aquino, der Doctor Angelicus, welchem die katholische Kirche die fünfte Stelle in der Reihe ihrer großen Lehrer einräumte. Auch ihm galt Aristoteles besonders viel, und es kann wohl nur der Tiefe seines christlichen Gemüths und seiner christlichen Anhängigkeit zugeschrieben werden, daß er denselben der Schrift nicht gleichstellte, wenn ihm auch seine Befangenheit für denselben diesem einen Widerspruch gegen die Schrift (namentlich in der Ethik) aufzubürden nicht zuläßt. Demnach stellt er die Auctorität des Aristoteles, so wie der kirchlichen Theorie gemäß die des Augustin, der Glosse und anderer Kirchenväter als eine unfehlbare dar. Sein Streben geht darauf aus, die vollkommne Uebereinstimmung zwischen der geoffenbarten Theologie und der Speculation der Vernunft nachzuweisen; indem er aber die Verschiedenheit beider Disciplinen nicht verkannte, leitete er die Theologie von einer Offenbarung Gottes ab und stützte die Philosophie auf die Vernunft, sie von jeder Auctorität unabhängig erklärend. Dennoch aber läßt er in seiner philosophischen Untersuchung sich durch die Auctorität des Aristoteles leiten, da er dessen Speculation fast in allen Theilen für vollendet und richtig hält. Wie Albertus, bleibt also auch Thomas nicht bei dem formellen Gebrauch der Aristotelischen Philosophie stehen; vielmehr schließt er in der Ethik sich fast ganz an jenen an, wenigstens im Einzelnen, wenn auch im Allgemeinen einzelne Abweichungen sich finden, die aber nie demselben eine Unrichtigkeit aufbürden sollen; selbst in den eigenthümlich christlichen Tugenden ist Aristoteles eine bedeutende Auctorität, so daß er auch hierin die etwanigen Widersprüche desselben als nur scheinbare darzustellen und zu vertheidigen sucht. In diesem Wesen der Scholastik offenbart sich freilich das wissenschaftliche Streben, die Kirchenlehre vor dem Verstande zu rechtfertigen und zu be-

gründen, aber bei dem befangenen Festhalten der Auctoritäten diente das Uebermaaß der Dialektik nur zu oft noch im Dienste ungemessener Streitsucht dazu, das Interesse für die Wahrheit zu schwächen und den freien Blick des Geistes immer mehr mit Auctoritäten und dem Glauben an diese zu verdunkeln. Immer „schwerer ward es, die Fesseln des Hergebrachten, wie irrig und verderblich es auch war, von sich abzuwerfen; für Alles wußte man Rechtfertigung und Beweis zu finden, gab ihm Rundung und systematischen Zusammenhang, bildete es in der einmal genommenen Richtung weiter aus und vermehrte den vorhandenen Stoff durch neue Hypothesen und Meinungen, die wieder für die Folgezeit eine Auctorität wurden" (Twesten's Dogmatik S. 141). Als solche wurde aber auch die Philosophie des Aristoteles betrachtet, die, statt den Verstand aufzuklären und von der Menschensatzung zu befreien, gerade als eine neue Auctorität um so gefährlicher wurde, die Scholastik in der schon eingerissenen pelagianischen Tendenz weiter führte, die geistige Blindheit also vergrößerte, das Schwert des Geistes stumpfte und „so die Scholastik, welche die christliche Wahrheit um so unzugänglicher machte, je größer der Wust war, womit sie dem Forschenden den Weg verbaute, zur treuen Bundesgenossinn des immer mehr ausartenden Katholicismus machte." Wenn wir nun auch bei dem Thomas diese abschreckende Seite des Scholasticismus in nicht geringem Maaße antreffen, so lebte er doch in der Blüthezeit der Scholastik, und wir finden neben so vielen ihrer Fehler auch alle ihre Vorzüge, die reichhaltige Sammlung des Stoffs, die genaue, scharfsinnige Ausführung und Zergliederung, die logische Rundung und den systematischen Zusammenhang, dazu aber noch ein tiefes christliches Gemüth, welches ihn den rothen Faden des Evangeliums im Labyrinthe der Wissenschaft und der auch ihn bestürmenden Auctoritätenfluth fester halten ließ, bei ihm, wie bei wenigen der Andern. Ihn finden wir auf dem Höhepunkt der Scholastik; wenn diese daher noch ein Interesse gewährt, so gewiß nirgends mehr, als gerade bei ihm. Wer aber überhaupt eine Fahrt in die Scholastik

unternimmt, wird bald von einer Fluth von Erklärungen und Unterscheidungen, von Folgerungen und Beweisen, von Gründen und Gegengründen, von Zweifeln und Fragen, von Widersprüchen und Inconsequenzen umlagert und bedeckt, und die Rückkehr wird schwer; die Darstellung der Tugendlehre des Thomas ist daher über Erwarten länger geworden, als ich beabsichtigte, verkürzt hätten indessen manche Eigenthümlichkeiten der Scholastik im Einzelnen wegbleiben müssen; dagegen aber wünschte ich in der folgenden Kritik und bei weiterem Verlaufe mein Ziel desto fester im Auge zu behalten, und nur das in der Lehre des Thomas mein Thema Angehende zu berücksichtigen. — Um einen einzelnen Abschnitt der Moral (wie die Tugendlehre) eines Schriftstellers zu verstehen, ist aber freilich die Einsicht in die allgemeinen Principien desselben nothwendig, besonders bei einem Schriftsteller wie Thomas, dessen Ansicht bei der Menge der kleinen Nebenuntersuchungen oft sehr verborgen liegt, oft auch nur durch Spitzfindigkeiten zusammengehalten werden kann. Der Kürze wegen indessen sind die zur Erklärung des Einzelnen nothwendigsten Bemerkungen über die allgemeinen Principien in Noten kurz hinzugefügt. Demnach beginnen wir mit der Darstellung der in der **Prima Secundae** der **Summa** gegebenen allgemeinen Tugendlehre des Thomas, und lassen dann die in der **Secunda Secundae** gegebenen Theorien über die theologischen und moralischen Tugenden folgen.

Die Tugend ist dem Thomas eine gute Qualität oder ein Seelenzustand (**mentis habitus**), worin der Mensch immer recht und gut wirkt, welche keiner mißbrauchen kann; sie ist entweder eine von Menschen selbst erworbene und in ihrer Natur begründete, oder eine von Gott gegebene (**infusa**), welche Gott ohne uns in uns wirkt. Jede Tugend ist ursprünglich nur in Einem Vermögen des Menschen, aber von diesem Vermögen aus verbreitete sie sich auch auf die an-

dern Vermögen, oder bewegt die andern Vermögen, insofern sie mit jenem Hauptvermögen in Wechselwirkung stehen. Da die Tugend durch ihre Bewegung, sey es die bloß innerliche oder auch die nach außen gekehrte, den Menschen tugendhaft macht und sich als Tugend zeigt, so kann der **intellectus** an und für sich allein nicht das Subject der Tugend seyn, sondern nur der Wille und der Verstand, so wie die andern Vermögen nur ihrem Verhältniß zum Willen gemäß, insofern beide ihre Thätigkeiten verbinden und die andern Vermögen durch den Willen bewegt werden. So ist der speculative Verstand oder die Vernunft Subject des Glaubens, da der Verstand bewogen wird, demjenigen beizustimmen, was nach Bestimmung des Willens zum Glauben gehört; einer glaubt ohne Willen; ähnlich verhält es sich mit den andern Tugenden, Hoffnung, Liebe, Gerechtigkeit u. s. w. Diese Tugenden aber, welche im Willen als ihrem Subjekte liegen, sind die eigentlich sogenannten Tugenden; von diesen unterscheidet Thomas noch die **virtutes secundum quid**. Jene machen den Menschen selbst gut und bewirken ein gutes Werk, die gute Anwendung der Tugend und Kräfte selbst; diese aber sind nur Tugenden in Beziehung auf ein Vermögen, machen den Menschen an sich nicht gut, sondern verrichten nur ein gutes Werk. Diese Tugenden können im **intellectus** als ihrem Subject allein seyn, ohne Einfluß auf die andern Vermögen, und als solche setzt Thomas die **virtutes intellectuales**; die **sapientia**, **scientia**, **intellectus**, auch die **ars** und andere. Diese bewirken ein gutes Werk, aber machen dadurch den Menschen tugendhaft. Es sind also nur Tugenden **secundum quid**, d. h. in Rücksicht auf den Verstand. — Die **passiones** können nur Subject einer Tugend seyn, so weit sie sich der Vernunft unterworfen und conformirt haben. Die niedern sinnlichen Kräfte des Apprehensivvermögens (z. B. das Gedächtniß) können nicht Subjecte von Tugenden seyn, durch welche die Wahrheit erkannt wird, sondern was durch Gewohnheit und Uebung im Gedächtniß und ähnlichen Kräften erworben wird, bildet keinen Zustand an sich,

sondern nur „eine habituelle Conformität jener Vermögen mit dem Verstande;“ sie sind nicht Tugenden, denn die Tugend ist ein vollkommner Zustand, aus dem nur Gutes hervorgehen kann, was aber bei jenen nicht der Fall ist. Die Erkenntniß des Wahren geschieht nicht durch jene sinnlichen Apprehensivkräfte, sondern diese sind nur vorbereitend zur intellectuellen Erkenntniß durch die höhern Verstandeskräfte. Die Tugenden aber, welche den Affect des Menschen gegen Gott und gegen den Nächsten ordnen, haben den Willen zum Subject, wie die theologischen und moralischen Tugenden; denn der Wille, der wie jedes Vermögen erst durch den habitus zum Handeln sich vollendet, will das höchste Gut der Vernunft, will alle göttlichen und menschlichen Güter, die Liebe Gottes und das Glück des Nächsten, wenn durch die Tugend derselbe zum tugendhaften Handeln bereitet und gerüstet ist (vgl. 1, 2ε qu. 55—56).

Darnach zerfallen die Tugenden dem Thomas in zwei Classen: auf der einen Seite die virtutes intellectuales, auf der andern Seite die virtutes theologicae et morales. Die virtutes intellectuales sind ihm, wie oben erwähnt, nicht die einfach so genannten Tugenden, sondern nur die virtutes secundum quid, d. h. Tugenden nur in Rücksicht auf ein besonderes Vermögen; diese Tugenden vollenden also nicht das Begehrungs-, sondern nur das intellective Vermögen, sie sind also nur Tugenden, insofern sie das Vermögen zum Guthandeln erzeugen, nicht insofern sie den tugendhaften Gebrauch dieses Vermögens bewirken. Diese Tugenden theilen sich nach den zwei Seiten des Wahren, insofern dasselbe an sich selbst bekannt ist, oder durch etwas Anderes erst erkannt wird. Darnach giebt es drei Tugenden: intellectus, sapientia, scientia. Das an sich Wahre ist gleichsam ein Princip, Axiom, wird sogleich vom Verstande (intellectus) erkannt, und die Tugend, welche den Verstand zur Betrachtung dieser Wahrheit vollendet, wird intellectus genannt; sie ist die einfachste und sicherste Erkenntniß der Principien. Die aber nur durch Anderes erkennbare Wahrheit wird nur durch eine Untersuchung

der Vernunft gefunden; diese Wahrheit kann nun die letzte im ganzen menschlichen Wissen seyn und wird durch die **sapientia** erkannt, oder sie kann die letzte in irgend einer Art des Wissens seyn, zu deren Erkenntniß der Verstand durch die **scientia** vollendet wird. Die sapientia bezieht sich auf dasjenige, was in Rücksicht auf die Natur am erkennbarsten und besonders zu erkennen ist, aber von den Menschen erst zuletzt erkannt wird, das Urtheil der Weisheit wird durch die Lösung der letzten Ursachen erst vollkommen und universell. Sie ist daher nur Eine, die scientia aber ist vielfach nach den verschiedenen Arten des menschlichen Wissens. Die Weisheit ist die vollkommenste, steht über allen scientiae, hat das allen scientiae Gemeinschaftliche, daß sie aus den Principien Schlüsse macht, aber hat noch dazu das Urtheil über alle scientiae, sowohl über die Principien, als über die Schlüsse derselben. Der intellectus betrachtet die Principien an sich. Daher sind alle drei nicht zu trennen und nur graduell verschieden; die scientia hängt vom intellectus und dieser wieder von der sapientia ab, welche über alle Principien und Conclusionen, also über das Ganze urtheilt. Aber sie sind nur insoweit Tugenden, als sie Wahres erforschen und erkennen.

Auch die **ars**, die Kunst, ist eine virtus secundum quid, insofern sie ein Vermögen zum Guthandeln wirkt, nicht insofern sie dieses gut gebrauchen läßt. Das Gute bei der Kunst liegt also in der Fertigkeit und dem Kunstwerk, nicht in der Gesinnung des Künstlers; daher wird der Künstler, welcher absichtlich einen Fehler macht, mehr gelobt, als der, welcher ohne Absicht fehlt. Von der ars ist daher die **prudentia** zu scheiden, welche vorzüglich eine richtige Willensrichtung des Menschen erfordert. Daher ist die ars die recta ratio factibilium, die Klugheit die recta ratio agibilium. (Das facere ist ein vorübergehendes Wirken auf die äußere Materie, wie hauen, schneiden rc., das agere ist ein immanenter Act in dem Handelnden selbst, wie sehen, wollen rc.) Die Kunst hat in den einzelnen Künsten ihr Ziel, die Klugheit bezieht sich auf das

ganze Leben und dessen Ziel, und ist ein allgemeiner Begriff. Die prudentia, welche den Menschen zum rechten Ziele leitet, und ihm die nothwendigen und passenden Mittel darbietet, ist eine besonders nothwendige Tugend zum tugendhaften Leben. Zum Ziele selbst leitet die moralische Tugend, aber eine Tugend der Vernunft muß den Menschen leiten in demjenigen, was zum Ziele führt, weil die Thätigkeiten des Berathens und Auswählens, welche sich auf letzteres beziehen, Thätigkeiten der Vernunft sind, weshalb die Vernunft in diesen Thätigkeiten durch eine intellectuelle Tugend vollendet werden muß, welche die Klugheit ist. Sie ist die Tugend des praktischen Verstandes, welche nicht im Nothwendigen, das nicht durch unsern Willen geschehen kann, sondern bloß in dem Zufälligen, welches durch uns geschehen kann, seine Wahrheit darstellt durch die Conformität zum rechten Willen. Der Act der Klugheit ist das praecipere (welches mit dem consiliari und judicare sich in allen menschlichen Thätigkeiten, allen Acten der Vernunft, findet), die Thätigkeit des praktischen Verstandes, die in der Klugheit vorherrscht; die beiden andern Thätigkeiten gehören dem speculativen Verstande an, und sind in der Klugheit secundäre Thätigkeiten; die eubulia ist die Tugend des guten Raths, die synesis und gnome die Tugenden des guten Urtheils über das zu Thuende, und zwar richtet sich die synesis nach dem allgemeinen Gesetz, die gnome nach der natürlichen Vernunft in den Dingen, wo das allgemeine Gesetz den Menschen verläßt (12ε q. 57. 22ε q. 51). Die Klugheit ist daher ihrem Wesen nach eine intellectuale Tugend, fällt aber ihrer Materie nach mit den moralischen Tugenden zusammen, da sie recta ratio agibilium ist, und wird deshalb den moralischen Tugenden zugezählt (12ε q. 58, 3, 1m).

Die moralische Tugend fällt mit der virtus appetitiva zusammen, und liegt in der begehrenden Kraft; sie hat ihren Namen von mos, das eine sittliche oder gleichsam natürliche Neigung zur That bezeichnet, welcher die zweite Bedeutung „Gewohnheit“ verwandt ist, da die Gewohnheit gleichsam zur

(zweiten) Natur wird und eine der natürlichen ähnliche Neigung bewirkt; daher müssen die moralischen Tugenden der appetitiven Kraft angehören, welche alle andern Kräfte zur That anregt. Sie unterscheiden sich daher von den intellectualen Tugenden wie der Verstand vom Willen [1]). Der moralische habitus hat das Wesen der Tugend, insofern er der Vernunft gemäß ist; und insofern ist des Socrates Satz: „die Sünde gehe aus der Unwissenheit hervor," richtig, als die Kräfte nicht immer der Vernunft gehorchen, sondern diese durch die Sünde oft geschwächt wird, aber gerade deshalb ist nicht bloß die gute Disposition der Vernunft durch die intellectuellen Tugenden, sondern auch die des Willens durch die moralische Tugend zur guten Handlung nothwendig *); der Wille ist das Princip der menschlichen Tugend, insofern er an der Vernunft Theil hat. Alle menschlichen Tugenden sind entweder intellectuelle oder moralische Tugenden, denn nur Wille und Verstand sind der Grund der Tugenden.

Anders aber verhält es sich mit den theologischen Tugenden; sie stehen über den menschlichen und werden erst menschliche Tugenden, wenn der Mensch der Gnade theilhaftig ist. Die moralischen Tugenden können ohne gewisse intellectuelle Tugenden, nämlich ohne **sapientia**, **scientia** und **ars**, nicht

*) Essentialiter setzt er die Sünde in den Act des Willens, doch secundär liegen sie auch in den andern Vermögen, welche alle durch die Erbsünde verderbt sind, wenn gleich der Wille mehr als der Verstand. Die Sünde ruht daher im Willen, der jedoch mit einer **ignorantia** verbunden ist; denn ursprünglich ist der Wille gut, „aber aus Unwissenheit hält er das Schlechte oft für ein Gut." Die andern Ursachen in den andern Vermögen (wie in der **imagiginatio** und **sensus appetitivus**) heißen entferntere Ursachen, der Wille aber ist das **subjectum primum**, die andern Vermögen **subj. secundum** der Sünde. Dennoch aber ist der Wille nur eigentliche Ursache der Sünde **per accidens**, indem er das Böse nicht verhindert und unterdrückt, wenn er es kann (**1, 2 qu. 73—75; 80; 109, 2; 2, 2 qu. 154, 5—6**).

aber ohne **prudentia** und **intellectus**, Statt haben; nicht ohne die **prudentia**, da die Tugend ein **electivus habitus** ist, nämlich ein das Gute, das gute Ziel und die guten Mittel auswählender; ohne den **intellectus** nicht, weil, wie zur Speculation, so auch zur guten Handlung, die Erkenntniß der allgemeinen Principien nothwendig ist. Aber alle intellectuellen Tugenden können ohne die moralischen Tugenden stattfinden, ausgenommen die Klugheit, denn sie ist die **recta ratio agibilium** im Ganzen und Einzelnen; zu dieser aber im Einzelnen ist nicht bloß die **synesis**, sondern auch die **gnome** nothwendig. Das allgemeine Bewußtseyn des Guten und Bösen reicht nicht hin im Einzelnen, wo nur der Tugendhafte richtig urtheilt, sonst aber so oft die richtig erkannten allgemeinen Principien durch einzelne Leidenschaften, Neigungen u. s. w., welche immer das Begehrte gut heißen, verdreht und verdorben werden. Ueber die einzelnen Dinge kann nur der Tugendhafte urtheilen, daher die Klugheit nicht ohne die moralische Tugend bestehen kann. Dazu ist die **prudentia** nicht bloß eine **bene consiliativa**, sondern auch eine **bene judicativa** und **bene praeceptiva**, welche Eigenschaften nur durch die moralischen Tugenden und in ihr als einer solchen bestehen können, durch **passiones** und böse Neigungen aber verloren gehen. Die **passiones** können nur neben der moralischen Tugend bestehen, insoweit sie der Vernunft unterworfen sind und ihr folgen, und auf diese Art fördern und stärken sie sogar die Herrschaft der Vernunft, wie z. B. die Traurigkeit über das gegen die Vernunft Gethane. Da die moralische Tugend aber das ganze Begehrungsvermögen läutert und nach der Vernunft richtet, so hat gerade nicht jede moralische Tugend es mit Passionen zu thun, welche nur im sinnlichen Begehrungsvermögen sich finden, sondern auch mit **operationes**, welche im Willen liegen. Aber in Allem, was nach der Vernunft geordnet wird, kann die moralische Tugend Statt haben. Daher kann die moralische Tugend ohne **passio** seyn, wenn gleich immer gerne irgend eine **affectio animi** derselben folgt, welche aber leicht wieder zur **passio** wer-

den kann. So also überwindet die moralische Tugend die ungeordneten passiones, erzeugt aber die gemäßigten, die Gemüthsbewegungen, wie z. B. auf eine gute That Freude folgt (qu. 59). Wenn auch einige der moralischen Tugenden mit den Handlungen und Leidenschaften als sie erzeugend zu thun haben, so unterscheiden sich doch diejenigen, welche mit den Handlungen zu thun haben, von denen, welche die Leidenschaften zügeln, nach der Verschiedenheit der Objecte.

Mit den operationes, welche sich immer auf die Pflicht gegen Andere beziehen, und in welchen das Gute in ihnen selbst, das Schlechte aber in dem Vergleich zu anderm liegt, hat es die justitia zu thun. In andern Handlungen aber findet sich das Gute und Schlechte bloß im Verhältniß zu dem Handelnden selbst, also darin, in wie weit der Mensch gut oder schlecht afficirt wird in Rücksicht der Handlungen, und hier hat es die Tugend besonders mit den innern Affecten oder passiones zu thun, wie die temperantia und fortitudo. Wird das Gute in der Tugend durch eine Leidenschaft aufgehoben, so entsteht Ungerechtigkeit, wenn das rechte Verhältniß zu Andern (die rechte Pflichtübung) gestört wird; wenn aber das rechte Verhältniß der Affecte selbst, wird eine andere Tugend aufgehoben, z. B. in der immoderantia. Wenn gleich die Tugenden, welche mit operationes zu thun haben, in einer allgemeinen Weise, insofern sie alle eine Schuld gegen den Nächsten erfüllen, mit der Gerechtigkeit zusammenfallen, so sind sie doch nach den verschiedenen Graden und Arten der Schuld verschieden, wie die religio, pietas, gratia. Aber unter den Tugenden, welche mit den passiones zu thun haben, ist solche Einheit unmöglich, da ja die passiones in den verschiedenen Vermögen, der vis irascibilis und vis concupiscibilis liegen*),

*) Obgleich Thomas überall die vis concup. und irasc. als bekannt voraussetzt, so hält es doch schwer, einen deutlichen Begriff dieser Kräfte herauszustellen, da ihre Trennung wohl schwerlich auf einem im appetitus selbst liegenden Eintheilungsgrunde beruht; vielmehr

obgleich nach der Verschiedenheit der Leidenschaften sich nicht die Verschiedenheit der Tugenden richtet, sondern entgegengesetzte Leidenschaften, oder solche, welche auf ähnliche Weise der Vernunft widerstreiten, oft durch Eine Tugend geleitet werden. Indessen lassen sich die Tugenden, welche die passiones der vis concupiscibilis zähmen, auf Eine Tugend, die temperantia, zurückführen, da aus dem amor die concupiscentia, aus dieser die delectatio hervorgeht, sie also alle sich auf Eins reduciren lassen; sie begehren alle Ein Gut oder fliehen Ein Uebel, also ihr Object ist gleich, und so auch ihr Gegentheil odium, fuga seu abominatio und tristitia. Aber anders verhält es sich mit den Tugenden, welche die passiones der vis irascibilis beherrschen. Diese passiones haben verschiedene Objecte. Kühnheit und Furcht beziehen sich auf eine große Gefahr, Hoffnung und Verzweifelung auf ein schwer zu erlangendes Gut, der Zorn aber auf eine zu überwindende Hemmung, und hiernach theilen sich diese in fortitudo, magnanimitas und mansuetudo. Daß die passiones ein allgemeines Princip und Ziel in dem amor haben, reicht nicht hin, die Einheit derselben zu

---

scheinen die passiones der Seele nach der Aehnlichkeit zusammengestellt und ihnen als Princip willkührlich diese Kräfte untergelegt zu seyn. Jene Aehnlichkeit bestände aber für die passiones der vis concup. in einem reinen Begehren oder Verabscheuen, so wie in dessen Folge, Genuß und Schmerz, für die passiones der vis irasc. in einem äußern Widerstande, der sich diesen Bewegungen der Seele mit oder ohne Erfolg entgegenstellt. Die Eintheilung beruht demnach nicht auf Deduction, sondern auf Induction, und ist besonders in Bezug auf die vis irasc. sehr äußerlich. Vielleicht haben aber auch im Gegentheil die beiden Tugenden der fortitudo und temperantia selbst, welche besonders mit den verschiedenen passiones zu thun haben, allein zu der Annahme dieser beiden ihnen entsprechenden Kräfte Veranlassung geben (vgl. Anmerk. 1 und 3). Bei letzterer Annahme hätte man demnach mit größerem Rechte dieselbe Eintheilung auf die voluntas zu übertragen (vgl. Anmerk. 1 im Anfang).

statuiren, da ihr eigenthümliches Princip und Ziel verschieden ist. Auch werden nach dem verschiedenen Verhältnisse der Objecte der **passiones** zur Vernunft, von der die Vollendung der Tugend abhängt, mit Recht die verschiedenen Arten der moralischen Tugenden unterschieden (vgl. weitere Ausführung q. 60, 5), und zwar nimmt er auf diese Art zehn moralische Tugenden, die sich nach den **passiones** und ihren Objecten unterscheiden, nach Vorgang des Aristoteles an, nämlich **fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, affabilitas, veritas** und **eutrapelia** (die Tugend, die rechten und passenden Erholungen und Spiele nach der Abspannung durch die Arbeit auszuwählen (2, 2ε, q. 168, 2).

Virtutes morales circa passiones

- vis irascibilis
  - fortitudo,
  - magnanimitas,
  - mansuetudo
- vis concupiscibilis
  - circa pecuniam
    - liberalitas
    - magnificentia
  - circa honorem
    - philotimia
    - magnanimitas
  - circa homines
    - affabilitas s. amicitia
    - veritas
    - eutrapelia

Die Tugenden, welche die rechte Richtung des Willens erfordern, sind die eigentlichen vollkommnen Tugenden, und werden mit Recht die Prinzipal- (Grund-) oder Cardinaltugenden genannt, zu welchen drei der moralischen Tugenden, und von den intellectuellen auch die prudentia gehört, die ja ihrer Materie nach auch eine moralische Tugend ist. Demnach giebt es vier Cardinaltugenden: die prudentia, justitia, fortitudo, temperantia. Sie sind Cardinaltugenden, sowohl ihrem formalen Principe, als ihrem Subjecte nach; das formale Princip der Tugend ist das bonum rationis, welches in der prudentia die Betrachtung und Ueberlegung der Vernunft, in der justitia die Regelung der Vernunft zu Handlungen, in der temperantia die Herrschaft der Vernunft über die passiones, in der fortitudo die Befestigung und Stärkung des Willens durch die Vernunft gegen die Lockungen der passiones ist; so auch in Rücksicht des Subjects der Tugenden: die pars animi rationalis per essentiam (d. h. die Vernunft an sich unmittelbar) ist Subject der prudentia, das rationale per participationem (d. h. die Vernunft, sofern es mit dem appetitus verbunden ist, welches demnach in die voluntas, vis irascibilis und concupiscibilis zerfällt) Subject der drei andern Tugenden. Die Klugheit steht demnach über den drei andern, welche jede in ihrer Gattung das Primat behaupten; auf diese vier Tugenden, welche hier natürlich in ihrem weitesten Umfange genommen, jedoch sonst auch als specielle Tugendbegriffe gebraucht werden (2, 2ε q. 58, 8, 2m und über die justitia vgl. unten) sind daher alle anderen Tugenden zurückzuführen. Daher sind sie auch von allen Tugenden die Prinzipal- und Cardinaltugenden wegen der Allgemeinheit und Principalität ihrer Materie, denn in Betreff ersterer wirkt die prudentia das Gute durch die Betrachtung der Vernunft, die justitia durch Ausübung des Rechts und der Pflicht gegen den Nächsten, die fortitudo macht die Seele fest gegen die passiones, welche die temperantia beschränkt und zähmt; in Hinsicht der Principalität ihrer Materie ist die prudentia eine

praeceptiva, übt die justitia die Pflichten gegen den Nächsten, stählt die fortitudo in den Todesgefahren, zähmt die temperantia die sinnlichen Begierden. — Darnach scheiden sich nun die vier Cardinaltugenden nach der Verschiedenheit ihrer Materie, ihrer Objecte. Dieselben werden auch virtutes exemplares genannt, insofern sie in Gott als Mustertugenden vorgebildet sind; und virtutes politicae, insofern der Mensch als politisches Geschöpf seiner Natur gemäß sie übt; diese sind die natürlichen Tugenden, jene die göttlichen Tugenden. Aber die natürlichen Tugenden soll der Mensch vervollkommnen und durch sie Gott ähnlicher werden, und dann werden es virt. purgatoriae, welche zwischen jenen beiden ersten Graden der Cardinaltugenden ihren Platz haben. Einzelne aber, die Seligen und die vollkommensten der lebenden Menschen, haben die Gottähnlichkeit schon erreicht, und in diesen werden die Cardinaltugenden virt. purgati animi genannt. Diese vier Benennungen bezeichnen also nur die Stufen in der Entwickelung der Cardinaltugenden (1, 2 ε q. 60—61).

Jetzt geht Thomas zur allgemeinen Betrachtung der theologischen Tugenden über. Die Tugend vollendet die That des Menschen und richtet ihn selbst auf die Seligkeit (1, 2 ε, q. 3, 2, 4 m). Aber es giebt eine doppelte Seligkeit des Menschen: die eine unvollkommne, welche den natürlichen Kräften des Menschen proportionirt ist, und welche er durch diese erlangen kann [2]); die andere vollkommne Seligkeit aber, das Schauen Gottes, welche die menschliche Natur überschreitet, kann der Mensch allein durch die göttliche Tugend erringen, gemäß seiner Theilnahme an der göttlichen Natur, welche wir durch Christum haben (2 Petr. 1, 4). Die übernatürlichen Kräfte nun, welche dem Menschen zur Erreichung des übernatürlichen Ziels gegeben werden, sind die theologischen Tugenden, so genannt, theils weil sie Gott zum Object und Ziel haben, theils weil sie nur von Gott gegeben werden, und weil allein in der Offenbarung der heiligen Schrift von ihnen geredet wird; wohl aber sind sie von den virtutes exemplares, welche in

Gott selbst sind, zu unterscheiden, sie sind vielmehr **virtutes exemplatae.** (Insofern Gott Grund und Ziel der Natur ist, haben die natürlichen Kräfte allerdings auch eine Richtung auf Gott; aber nicht auf ihn, insofern er Object der höchsten Seligkeit ist.) Die theologischen Tugenden unterscheiden sich daher von den moralischen und intellectualen Tugenden dadurch, daß das Object der letztern nicht über die natürliche Vernunft hinausliegt, das Object der theologischen Tugenden aber Gott selbst ist, das Ziel aller Dinge. Die moralischen und intellectuellen Tugenden vollenden daher die Seelenkräfte nur nach Proportion der Naturanlagen, aber die theologischen Tugenden vollenden dieselben auf übernatürliche Weise. Die **sapientia** betrachtet das Göttliche, so weit es für die natürliche Vernunft erforschbar ist, aber die theologische Tugend schreitet fort über die natürliche Vernunft hinaus. Was die **charitas** betrifft, so ist diese eine Art des **amor**, aber nicht jeder Amor ist eine **charitas.** Aber wie für jenen, gilt auch für diesen der Satz, daß jede Tugend eine Art der Liebe sey; denn zu jeder moralischen Tugend wird ein geordneter Affect erfordert, die Wurzel aller Affecte aber ist der **amor;** mit der **charitas** verhält es sich noch anders, denn jede andere Tugend ist wesentlich die **charitas** (vgl. unten).

Es giebt drei theologische Tugenden (in Rücksicht auf Verstand und Willen), durch welche der Mensch die höchste Seligkeit erreichen kann, Glaube, Hoffnung, Liebe. Durch die **fides,** als das göttliche Licht des Verstandes, erfaßt der Mensch die übernatürlichen Principien, welche in den Glaubensätzen sich finden; der Wille strebt durch göttliche Kraft nach dem Ziele in der **spes,** und nach der Vereinigung mit Gott am Ziele in der Tugend der **charitas.** Alle drei sind dem natürlichen Menschen unmöglich, überschreiten weit seine Kräfte, obgleich die Hoffnung und der Glaube in natürlichen Dingen nicht einmal Tugenden sind. Wenn gleich in der Ordnung der Vollkommenheit die Liebe, welche die Form und Wurzel aller Tugenden ist, auf einer höhern Stufe steht, als

der Glaube und die Hoffnung, so geht doch in der Ordnung der Entwickelung der Glaube der Hoffnung und diese der Liebe voran; denn hier folgt erst auf die Materie die Form, auf das Unvollkommne das Vollkommne. Der Glaube ergreift mit dem Verstande, ehe man hoffen und lieben kann, und wenn der Mensch hofft, daß etwas sein Gut seyn wird, so geht daraus seine charitas hervor. In Rücksicht der Vollkommenheit aber geht die Liebe voran, insofern sie den andern beiden die Form und Vollkommenheit der Tugend giebt; sie ist also die Mutter aller Tugenden und die Wurzel derselben, da sie aller Tugenden Form ist. Freilich könnte man sagen, die Liebe muß der Hoffnung in der Entwickelung vorangehen, denn man hofft nur ein geliebtes Gut, die Hoffnung aber sieht auf den, von dem sie das Gut erhalten zu können glaubt, und insofern geht sie voran, obgleich sie nachher wieder durch die Liebe gestärkt wird; den aber, von dem man ein Gut zu erhalten hofft, beginnt man zu lieben, und je mehr man ihn liebt, desto stärker hofft man auf ihn (q. 61).

Nachdem so die verschiedenen Arten der Tugenden näher bestimmt sind, ist noch Einiges über sie im Allgemeinen zu sagen.

Von Natur hat der Mensch eine Anlage zur Tugend und einen Keim zur Tugend in sich, insofern er das Gute gewissermaaßen erkennen kann und im Willen eine Art Neigung zu derselben hat, aber nicht hat er von Natur die Tugend in ihrer Vollkommenheit, und daher auch nicht die theologische Tugend, welche dem Menschen ganz und gar von außen zukommt [3]). In uns liegen die Keime der erworbenen Tugenden, denn wie die Laster aus schlechten Thaten hervorgehen, so vielmehr die Tugenden aus guten Thaten. Aber diese Tugenden beziehen sich nicht auf das höchste Gut, sondern nur auf das Gut der Vernunft. Doch nicht bloß die theologischen, sondern auch gewisse moralische Tugenden sind dem Menschen von Gott eingegeben; aber wie zu diesen sich ihre natürlichen Principien verhalten, so verhalten sich wiederum diese von Gott gewirkten



moralischen Tugenden, insofern sie den Menschen auf eine besondere Art zu seinem letzten Ziele führen sollen, zu den theologischen Tugenden, deren Principien sie sind, aber als Principien von göttlichen Tugenden ebenfalls von Gott gewirkt und **principia superaddita** seyn müssen. Daher müssen nun auch die **virtutes morales infusae** von den **acquisitis** sich nicht bloß in Rücksicht auf das Ziel, sondern auch in Rücksicht auf das Object unterscheiden. Das Object jeder Tugend ist das Gut in der Materie selbst; z. B. bei der natürlichen Mäßigkeit ist die Erhaltung der Gesundheit rc. das Ziel, bei der göttlichen ist das Ziel derselben, seinen Körper zu züchtigen und zum Gehorsam zu bringen; die natürlich erworbenen Tugenden erhalten die rechte Ordnung in menschlichen Verhältnissen, die **infusae** aber die rechte Ordnung im Verhältniß der Menschen zu Gott, als seiner Diener und Kinder (qu. 63).

Da die moralische Tugend nach ihrer Vernunftmäßigkeit zu schätzen ist, von welcher sie nur durch eine Uebertreibung oder durch einen Mangel abweichen kann, so wird mit Recht nach Aristoteles die moralische Tugend als eine rechte Mitte haltende bezeichnet, wie z. B. Freigebigkeit, Großmuth rc. oft das rechte Maaß überschreiten. Die Mitte besteht aber gerade in der Conformität mit der Vernunft, und es wird der Tugend nur die Mitte beigelegt in Rücksicht auf die beiden falschen Extreme; dagegen in der Vernunftmäßigkeit selbst ist für die Tugend freilich keine „rechte Mitte" zu statuiren, sondern die Mitte liegt in der Sache selbst; es ist die für jeden einzelnen Fall passende Regel der Vernunft, welche von dem Willen, der durch die moralische Tugend vollendet wird, weder zu überschreiten, noch unerfüllt zu lassen ist. Wie die moralischen Tugenden, so haben auch die intellectuellen Tugenden die rechte Mitte zu bewahren, da auch ihnen Maaß und Regel gesetzt ist, nämlich die Wahrheit, sey es diese absolut nach ihrer Conformität mit den Dingen selbst für den speculativen Verstand, sey es dieselbe in ihrer Conformität zum rechten Willen für den practischen Verstand. Die beiden falschen Extreme sind

in Rücksicht auf die Mitte der Tugend des speculativen Verstandes „Erdichten und Verläugnen.“ Die Mitte der Tugend des practischen Verstandes, die Klugheit, fällt mit der Mitte der moralischen Tugend zusammen. Aber auch für die theologische Tugend giebt es eine Mitte, nämlich in Rücksicht auf uns, nicht auf sie selbst. Das Maaß und die Regel derselben, Gott und sein Gesetz, überschreiten alle menschliche Kraft; daher ist hier kein Extrem nach Oben, keine Ueberschreitung möglich, sondern je höher zu diesem Ziele, desto besser. Aber, wenn wir auch nicht nach Gebühr uns zu Gott erheben können, so doch nach Verhältniß unsers Zustandes. Daher kann in Rücksicht auf uns, also per accidens, auch eine Mitte der theologischen Tugend angenommen werden; z. B. die Hoffnung steht zwischen Verzweiflung und Voreiligkeit in der Mitte, aber die Hoffnung selbst hat keine Mitte, kann nie übertrieben werden. Also haben die moralischen und intellectuellen Tugenden ein erschaffenes Maaß und Regel, die theologischen Tugenden aber ein unerschaffenes (qu. 64).

Was die Verbindung der Tugenden unter einander betrifft, so stehen die moralischen Tugenden in ihrer Vollendung (nicht in ihrer Unvollkommenheit als natürliche oder angewöhnte Neigungen) sowohl wegen ihrer allgemeinen Bedingungen (nämlich die discretio, rectitudo, moderantia und firmitas animi), welche nicht zu trennen sind, als wegen ihrer Materie, die von allen zusammengenommen unter die Klugheit fällt, welche als die rechte Weise der Handlungen überhaupt alle Tugenden durchdringt, in nothwendigem Zusammenhang. Sie alle haben mit passiones und operationes zu thun, die sich aber alle auf den amor oder eine operatio zurückführen lassen. — Nicht so steht es mit den intellectuellen Tugenden, welche durch ihre Beziehung auf die Materie, durch die gemeinsame Kenntniß der allgemeinen Principien, allerdings in gegenseitiger Verbindung stehen; aber die Kenntniß der allgemeinen Principien in der Tugend intellectus ist unabhängig von den Conclusionen, mit denen die andern Tugenden zu

thun haben. Es findet also zwischen den intellectuellen Tugenden nicht derselbe enge Zusammenhang Statt (qu. 65, 1).

Die moralischen Tugenden, welche nicht das Gut der natürlichen Vernunft überschreiten und von dem Menschen selbst erworben werden, können ohne **charitas** bestehen, und fanden sich bei vielen Heiden; sobald aber die moralischen Tugenden sich auf das höchste Gut beziehen, sind sie **a Deo infusae** und ohne **charitas** nicht möglich. Die Klugheit und die drei andern moralischen Tugenden bedingen gegenseitig ihre Existenz; zur wahren Klugheit, welche die **infusa** ist, gehört die rechte Richtung auf das höchste Ziel, welche durch die **charitas** erzeugt wird; so wie also die Klugheit ohne diese nicht bestehen kann, so auch nicht die andern Tugenden. Hieraus aber ist klar, daß allein die **virtutes infusae** vollkommen und einfach „Tugenden“ zu nennen sind, weil sie geraden Weges den Menschen auf's letzte Ziel richten; die andern Tugenden aber sind es nur **secundum quid**, indem sie den Menschen nur auf eine gewisse Art auf's letzte Ziel richten. Deshalb sagt Augustin mit Recht über den Spruch: „was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde“ (Röm. 14): „wo die Anerkennung der Wahrheit fehlt, ist die Tugend eine falsche, selbst wenn gute Sitten dieselbe begleiten“ (qu. 65, 2). Da aber die **charitas** der Grund aller guten Werke ist, welche den Menschen zum letzten Ziel führen, so müssen nothwendig mit der Liebe zugleich alle moralischen Tugenden von Gott gegeben seyn, da der Mensch durch diese die guten Werke vollbringt. Daher sind die moralischen Tugenden nicht bloß durch die Klugheit, sondern auch durch die Liebe mit einander verbunden, ja sogar mit der Liebe verliert man zugleich alle andern Tugenden. Die **charitas** bezieht sich auf das Ziel selbst, die andern Tugenden auf das, was zum Ziele führt (**quae circa finem sunt**). Die **virtutes morales infusae** finden zuweilen in ihrer Ausübung Schwierigkeiten durch einige übriggebliebene, sich widersetzende Dispositionen, die sich aber bei den **virtutes morales acquisitae** nicht finden, weil jene Dispositionen durch

die Uebung der Handlungen, welche jene erwarb, aufgehoben worden sind. Obgleich Glaube und Hoffnung im Menschen wohl ohne Liebe seyn können, so sind sie ohne Liebe doch nicht vollkommne Tugenden. Der Act der **fides** ist das **credere**, d. h. das einer Sache Beistimmen mit dem eigenen Willen; dieses Wollen aber ist nur vollkommen und vollständig in der Liebe, welche den Willen vollkommen macht. Der Act der Hoffnung ist von Gott die künftige Seligkeit erwarten; dieser Act aber wird erst vollkommen durch seine Begründung auf dem guten Werke und Verdienste, die aber ohne Liebe unmöglich sind. Die unvollkommne Hoffnung aber ruht auf Verdiensten, welche gar nicht existiren. So sind der unvollkommne Glaube und Hoffnung eigentlich gar nicht Tugend, zu welcher nicht bloß das **bonum operari**, sondern auch das **bene operari** gehört. Aber wie kein Glaube und Hoffnung ohne Liebe möglich sind, so auch keine Liebe ohne Glaube und Hoffnung; denn Keiner kann Liebe zu Gott und Freundschaft mit Gott haben, wenn er nicht an einen Bund und Umgang zwischen Gott und Menschen glaubt und einst selbst an diesem Theil zu nehmen hofft. Der Umgang mit Gott beginnt hier durch die Gnade, wird vollendet einst in der Herrlichkeit, beides ist festzuhalten durch Glauben und Hoffnung; in dem Umgang mit Gott liegt aber die Liebe; ohne Vertrauen ist keine Liebe möglich (qu. 65).

Alle Tugenden in demselben Menschen sind in Rücksicht auf die Theilnahme des Subjects g l e i c h, insofern sie gleichmäßig alle im Menschen zu- und abnehmen; doch in Rücksicht der Art der Tugenden ist eine größer, als die andere. Wenn wir auf das Object der Tugend sehen, so sind die intellectuellen Tugenden edlere Zustände, als die moralischen, weil jene die Vollendung der Vernunft, diese die des Willens erzielen; aber in Rücksicht auf den Act, als Princip des Actes stehen die moralischen Tugenden höher, da sie den Willen vollenden, der die andern Vermögen anregt, haben daher mehr das Wesen der

eigentlichen Tugend als die intellectuellen. Von den moralischen Tugenden steht die **justitia** am höchsten, sowohl weil sie der Vernunft am nächsten steht, als auch, weil sie im Willen sich befindend und mit **operationes** sich beschäftigend, den Menschen nicht nur in sich selbst, sondern auch in seinem Verhältniß zu Andern ordnet und regelt. Auf diese folgt aber die **fortitudo** und dann die **temperantia**. Unter den intellectuellen Tugenden behauptet die **sapientia** den höchsten Platz, weil sie den letzten Grund, Gott, betrachtet und als Princip der andern über diese urtheilt und sie ordnet. Unter den theologischen Tugenden ist die Liebe, welche Gott näher steht, als die andern, die vorzüglichste; der Glaube bezieht sich auf das noch nicht Gesehene, die Hoffnung erst auf den künftigen Besitz des Guten, aber die Liebe hat den Geliebten gleichsam in sich, denn wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm (1 Joh. 4, 16; 1 Cor. 13, 13. qu. 66).

Die moralischen Tugenden bleiben nach diesem Leben, so weit sie an der Vernunft Theil nehmen, aber ihre Objecte verändern sich, denn die **passiones** ꝛc. sind dort nicht mehr. Die **prudentia** wird seyn ohne Gefahr des Irrthums und Gott für das höchste Gut halten, die **fortitudo** ohne die Beschwerde der Gefahren und an Gott am festesten hangen, die **temperantia** ohne Kampf gegen die Lüste und ohne Schaden sich vollkommen ergötzen, die **justitia** aber wird hier wie dort sich Gott unterwerfen. Die intellectuellen Tugenden bleiben nach dem Tode in Rücksicht des Formellen, als Erkenntnißarten im **intellectus**, aber nicht in Rücksicht ihrer Materie. Der Glaube, der, was er glaubt, nicht sieht, kann jenseits nicht bleiben, da die Seligen schauen (2 Cor. 5, 6—7). Wir hoffen, was wir nicht haben, die Seligen aber haben, was sie früher hofften; daher hört die Hoffnung jenseits auf; und nichts bleibt von der Hoffnung, während vom Glauben die Erkenntniß bleibt. Die Liebe aber bleibt ewig, sie ist die vollkommne Tugend (qu. 67).

Als den Tugenden entsprechend und zu ihnen gehörend spricht Thomas jetzt noch von den **dona, beatitudines** und **fructus.**

Was zuerst die **dona** betrifft, so unterscheiden sich die Tugenden von den **dona** dadurch, daß die **dona** gewisse **habitus** sind, welche den Menschen dazu disponiren, daß er dem Triebe des heiligen Geistes bereitwillig folgt, die Tugenden aber sind **habitus**, welche den Menschen dazu disponiren, daß er der Herrschaft und Leitung der Vernunft bereitwillig folgt; sie sind nothwendig für den Menschen, da er erst durch sie von Gott zum Streben nach dem höchsten Ziele wirksam und kräftig angetrieben wird; aber sie heben die Freiheit des Menschen nicht auf, sondern vollenden nur den Gehorsam des Menschen gegen Gott. Nach Jes. 11, 1 unterscheidet Thomas sieben Gaben des heiligen Geistes, welche den Verstand und Willen zur Erfüllung der Tugend vollenden, nämlich 1) **donum sapientiae**, 2) **intellectus**, 3) **consilii**, 4) **fortitudinis**, 5) **scientiae**, 6) **pietatis** und 7) **timoris**. Das einfache Erfassen der Wahrheit durch die speculative und praktische Vernunft wird durch das zweite und dritte, das Urtheil über die Wahrheit durch die speculative und praktische Vernunft durch das erste und fünfte, die begehrende Tugend in Rücksicht auf Andere durch das sechste, in Rücksicht auf den Menschen selbst gegen die Furcht durch das vierte, gegen die Begierde durch das siebente vollendet. Die theologischen Tugenden werden von den **dona** vorausgesetzt als Wurzel derselben, da sie zuerst die **unio** bewirken, durch welche der heilige Geist auf den Menschen wirkt. In der Liebe sind aber die Gaben des Geistes verbunden, da durch den Geist die Liebe in uns wohnt (Röm. 5, 5). Die Gaben des Geistes bleiben ihrer Materie, d. h. den Werken des activen Lebens nach, nicht im Vaterland, aber wohl ihrem Wesen nach, da der Mensch dort ganz Gott gehorsam dem Triebe des Geistes vollkommen folgt. Der Ordnung des Jesaias entspricht zugleich die Stufenfolge der Gaben, theils an sich selbst (**simpliciter**), da die **sapientia** und der **intellectus** oben an stehen, theils

auch nach der Ordnung der Materie, wodurch das **consilium** und die **fortitudo** der **scientia** und **pietas** vorgezogen werden, weil jene beiden mit den **ardua**, diese mit den **communia** zu thun haben. Obgleich die theologischen Tugenden den Gaben vorzuziehen sind, so sind doch die Gaben bedeutender, als die andern Tugenden, weil sie die Kräfte der Seele für den Trieb des heiligen Geistes vollenden, und alle Kräfte zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen disponiren (qu. 68).

So wie die Gaben den Tugenden correspondiren, so correspondiren diesen beiden wieder die verschiedenen **beatitudines**; in ihrer Vollendung beziehen sie sich auf das jenseitige, im Keim und der Entwickelung auch auf das diesseitige Leben. Matth. 5, 3—9 sind sie in passender Siebenzahl bestimmt (qu. 69, 3).

Die menschlichen Werke können **fructus Spiritus sancti** genannt werden, insofern dieser sie in dem Menschen wirkt; sie wachsen aus dem Menschen hervor, gleich einer Frucht, aus dem Saamen des Geistes (1 Joh. 3, 9). „Wer aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, denn sein Same bleibet bei ihm und kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren." Die Früchte des heiligen Geistes, welche mit einer Freude verbunden sind, werden in ihrer Vollkommenheit zu Seligkeiten, und alle Seligkeiten sind Früchte. Passend werden vom Apostel zehn Früchte aufgezählt, nämlich **charitas, gaudium, pax, bonitas, benignitas, mansuetudo, fidelitas, modestia, abstinentia** und **castitas**. Diesen werden die **Laster** als Früchte des Fleisches entgegengesetzt: **fornicatio — oppos. amor (castitas); immunditia — opp. gaudium, tranquillitatis; idolorum servitus, ex quo bellum contra Evang. — opp. pax; veneficia, inimicitia, contentio, animositas, aemulatio et dissensio — opp. longanimitas, benignitas, bonitas; haeresis — opp. fides; invidia — opp. mansuetudo; ebrietas et commensatio — opp. continentia** (qu. 70).



Nachdem wir die allgemeinen ethischen Principien und die allgemeine Tugendlehre des Thomas betrachtet haben, gehen wir über zu seinen speciellen Lehren über die theologischen und die Cardinaltugenden, welche die **secunda secundae** seiner Summa ausmachen, und betrachten hier zuerst die theologischen Tugenden, und zwar zunächst die **fides**.

Sehen wir zunächst auf das Object des Glaubens, so ist dieses (formaliter) die höchste Wahrheit, und diese ist Gott selbst; wir glauben nur der göttlichen Offenbarung, weil sie die höchste Offenbarung ist; das materielle Object ist aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung, (d. h. die Offenbarung Gottes über sich selbst) Gott selbst und die Creatur, soweit sie im Verhältniß zu Gott steht. Dieses Object an und für sich überschreitet die Fassungskraft des Glaubenden, kann von ihm nicht ergriffen werden, aber durch Theilung und Zusammenstellung, durch welche der Verstand einfache Theile erhält, erfaßt derselbe auch das Object des Glaubens, das an sich unbegreifbar ist. Da die höchste Wahrheit das formale Object des Glaubens ist, so kann im Glauben sich nichts Falsches finden; denn nur die höchste Wahrheit ist Object des Glaubens. Der Glaube vollendet den intellectus des Menschen; die Hoffnung und Liebe vollenden den Willen, daher ließe sich in ihnen noch eher Falsches denken, obgleich sie doch, insoweit Falsches sich in ihnen fände, die Wahrheit ihres Wesens verlieren würden. Die sichtbare Erscheinung nöthigt den Verstand zur Anerkennung und Beistimmung, aber der Glaube ist eine freie und entschiedene Beistimmung, kann daher nicht ein sichtbares, welches zur Beistimmung nöthigt, sondern nur ein unsichtbares Object haben; daher glaubte Thomas, der Apostel, etwas Anderes, als er später sah; er sah Christum den Menschen, aber nannte ihn im Glauben „Gott.“ Insofern das Object des Glaubens in gewisse gegenseitig verbundene Theile zerfällt, so werden diese passend als Glaubensartikel unterschieden, welche aber unter sich zusammenhangen, daher wenn man erst dem einen durch den Glauben beistimmt, der Glaube an den andern leicht ist, denn



alle Theile bilden wieder Einen Glaubensartikel. Die Glaubensartikel wachsen mit der Zeit, nicht in Rücksicht auf die Materie, sondern in Rücksicht auf die Form, auf die Darstellung und das Bekenntniß, denn was von den Nachkommen explicite und erweitert unter einer großen Zahl von Artikeln geglaubt wird, das fand sich im Glauben der Vorfahren implicite und weniger in der Form erweitert. Die von der Kirche auf die passende Zahl zwölf oder vierzehn festgesetzten Glaubensartikel werden ebenfalls von der Kirche sehr zweckmäßig in Ein Symbol wie in einen Fascikel zusammengefaßt und in diesem klarer entwickelt. Die Aufstellung des Symbols gebührt allein dem Papste, als dem Haupte der Kirche (2, 2ε qu. 1).

Der Act der fides ist das credere, ein Denken mit Beistimmung, d. h. die Thätigkeit des intellectus mit der Zustimmung und Untersuchung des Willens. Das Glauben hat daher mit dem Wissen und Erkennen die Festigkeit und Gewißheit gemein, aber dem Zweifel, Argwohn und der Meinung gleicht das Glauben darin, daß die Erkenntniß nicht vollkommen geworden durch das Sehen selbst. Man kann das Object des Glaubens betrachten von Seiten des Verstandes und von Seiten des Willens, der den Verstand zum assensus bewegt. Das Glauben von Seiten des Verstandes wird in Rücksicht auf das materielle Object, credere **Deum**, in Rücksicht auf das formelle Object, welches der Grund und das Mittel des Glaubens an die Glaubenssätze ist, credere **Deo** genannt; der Act des Glaubens aber, von Seiten des Willens betrachtet, heißt credere **in Deum**, denn die höchste Wahrheit wird auf den Willen bezogen als das Ziel desselben, zu welchem der Wille den Verstand führt. Aber diese dreifache Unterscheidung ist nur eine dreifache Bezeichnung des Einen Glaubensactes, nicht drei verschiedene Acte. Die Ungläubigen haben höchstens bloß ein credere **Deum**, aber selbst dieser Theil des Glaubens ist falsch und grundlos in ihnen. — Da der Mensch zu seiner höchsten Vollendung, dem Schauen Gottes, durch seine natürlichen Kräfte nicht gelangen kann, so wurde es zum Heil der Menschen nothwendig,



ihm gewisse Glaubensartikel zu geben. Aber diese Mittheilung wurde dem Menschen nicht auf Einmal, sondern successive nach dem Maaß seiner Natur; so wie nun jeder Lernende erst glauben muß, um zur Erkenntniß zu gelangen, so muß auch der Mensch glauben, um einst zum Schauen zu kommen. Der Mensch muß also von Gott lernen, um einst zum Schauen zu kommen. Der Mensch muß also von Gott lernen, um zu seiner Erkenntniß zu gelangen, wie es Joh. 6, 45 heißt: sie werden alle von Gott gelehret seyn; wer es nun höret vom Vater und lernet es, der kommt zu mir; und Hebr. 11, 6: ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen. Aber damit der Mensch schneller zum Glauben komme und fester in demselben werde, so war ihm nothwendig, nicht allein durch den Glauben dasjenige, was über die Vernunft ist, aufzunehmen, sondern auch das, was durch das natürliche Licht der Vernunft erforscht wird, und dieses zwar, damit der Glaube allgemeiner werde, da die meisten Menschen theils durch subjective, theils durch objective Bedingungen verhindert werden selbst zu forschen. Wie jeder Mensch überhaupt zum Glauben verpflichtet ist, so daß er die zum Heil nothwendigen Artikel explicite glauben soll, braucht er die secundären Artikel (wie z. B. David war der Sohn des Isai) nur implicite zu glauben, indem er die Offenbarung der Schrift überhaupt als Wahrheit annimmt, ohne ihren Inhalt genau zu kennen. Aber die Lehrer müssen mehr explicite glauben, als die Lernenden; der Glaube dieser ist in dem Glauben jener nur in Rücksicht der Offenbarung selbst eingeschlossen. Wenn der Laie nur implicite an die Lehre der Offenbarung glaubt, so ist ihm hierin ein Irrthum explicite nicht als Sünde, sondern nur seiner Einfältigkeit zuzuschreiben, wenn er nicht hartnäckig in seinem Irrthum beharrt; den Hauptartikel des Glaubens aber, die Incarnation, muß Jeder explicite glauben. Auch manche der Heiden glaubten an Christum, und wenn auch nicht explicite, so doch implicite als Glauben an die Vorsehung und die Errettung des Menschengeschlechts durch Gott, und nur durch diesen Glauben

konnten die Heiden gerettet werden. Mit der Incarnation hängt die Trinität auf's engste zusammen, daher ist auch diese explicite zu glauben, und findet sich daher auch schon im A. T. offenbart. Da der Glaube ein Act des intellectus ist, der auf Antrieb des durch die Gnade bewegten Willens der göttlichen Wahrheit beistimmt, und also ein freier Act ist, so ist derselbe als freier auch ein verdienstlicher Act. Wenn menschliche Gründe zum Glauben führen, so fällt das Verdienst theilweise oder ganz weg; denn er ist kein freier Act des durch die Gnade bewegten Willens, sondern die Gründe haben ihn erzwungen. Wenn menschliche Einsichten aber den Glauben erschweren und den Menschen zum Zweifel an die Offenbarung bringen, so vergrößert diese Schwierigkeit das Verdienst des Glaubens, da er allein auf Gottes Auctorität baut. Durch menschliche Wissenschaft das Geglaubte begründen und befestigen, vergrößert auch das Verdienst (vgl. Joh. 4, 42), und zwar in dem Maaße, als der Wille sich zum Glauben bereit zeigt (qu. 2).

Das offene Bekenntniß seines Glaubens ist ein wahrer Glaubensact und Allen zum Heile nothwendig, sobald die Ehre Gottes und das Wohl des Nächsten das Bekenntniß fordern (2 Cor. 4, 13). Aber wenn das Bekenntniß die Ungläubigen verwirren würde, ohne für Gläubige Nutzen zu schaffen, so ist Schweigen besser (Matth. 7, 6. qu. 3).

Jetzt geht Thomas über zum Begriff des Glaubens. Die Worte des Apostels Hebr. 11, 1. **Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium**, geben die richtige Definition des Glaubens, von der alle andern Definitionen nur Erweiterungen sind. Der Grund und erste Anfang (**substantia** *) aller Hoffnungen liegt in dem **assensus** des

*) Da er die Uebersetzung der **Vulg.** vom griechischen ὑπόστασις **substantia** nach dem Sinne der aristotelischen „Substanz" verstand, so gerieth er in Verlegenheit, da der Glaube doch ein **habitus**, keine Substanz sey; jedoch fand er im Begriffe „Anfang" eine Vermitte-



Glaubens. Das Verhältniß des Glaubensactes zum Object des Verstandes, soweit dieses Object des Glaubens ist, wird bezeichnet mit dem argumentum non apparentium. Das feste Anhangen des intellectus an die nicht gesehene Wahrheit des Glaubens wird hier argumentum genannt (obgleich sonst gewöhnlich der intellectus zum Anhangen an eine Wahrheit durch das argumentum geführt wird), es steht für convictio, weil der Verstand des Glaubenden durch die göttliche Auctorität zur Anerkennung dessen, was er nicht sieht, gezwungen wird. Die Erklärung des Apostels hat aber nicht die Form der Definition, welche so lauten sollte: „der Glaube ist der habitus des Geistes, durch welchen das ewige Leben in uns beginnt und den intellectus zur Anerkennung und Beistimmung des nicht Gesehenen bringt" (qu. 4, 1). Da der Act des Glaubens ein unmittelbarer Act des intellectus ist, so muß der intellectus das eigentliche Subject des Glaubens seyn, wenn gleich der Wille hinzukommen muß, um den Verstand zur assensio zu bewegen. Seine Form und Vollendung erhält der Glaube durch die Liebe, da das Ziel des Glaubens, die höchste Wahrheit, als das göttliche Gut das eigentliche Object der Liebe ist. Die Form der Liebe ist aber nur eine Accidenz des Glaubens, die fides informis und formata sind ein und derselbe habitus; den verschiedenen Namen erhält erstere nur durch die Liebe, welche die Form des Glaubens ist. Der Glaube selbst ist in beiden gleich, weil beide dem intellectus angehören, die Verschiedenheit liegt nur in der Aeußerung der Liebe, in welcher die informis zur formata wird. Aber die informitas ist keine Unvollkommenheit der fides, denn was diese zur formata oder viva macht, gehört nicht zum Wesen des Glaubens, denn dieser ist die

lung, indem einerseits die Substanz der Anfang dessen sey, womit ein Ding zu seyn anfange, andererseits der Glaube der Anfang und erste Grund der Tugenden, und auf diese Art könne der Glaube mit Recht „Substanz" genannt werden."

Vollendung des **intellectus**, die **forma** (charitas) ist aber die Vollendung des Willens. Deshalb aber, weil die fides **informis** nicht die Vollendung des Willens hat, wohl aber die **formata**, als die Wurzel der guten Handlungen, ist auch nur letztere eine eigentliche Tugend, und daher unterscheiden sich beide, obgleich sie zu einer Art gehören, doch dem Grade nach als Vollkommnes und Unvollkommnes. Die 1 Cor. 2 angeführte Gabe des Glaubens bezeichnet eine besondere Auszeichnung des Glaubens, wie die Standhaftigkeit des Glaubens oder die Rede des Glaubens. Der Glaube ist eine Frucht nach Gal. 5, insofern er in seinem Acte durch das Wesen seiner Sicherheit eine Freude, Ergötzung erzeugt. Da es nur Ein Object des Glaubens giebt, die höchste Wahrheit, so ist der Glaube auch nur Einer (Eph. 4). Und zwar ist der Glaube die erste aller Tugenden, obgleich andre Tugenden per accidens, insofern sie zum Glauben disponiren, früher seyn können. Ferner aber ist die Sicherheit und Gewißheit des Glaubens an sich größer, als die der intellectuellen Tugenden, denn sie hat den sichersten Grund, die höchste Wahrheit (qu. 4, 2—8).

Der Glaube, sowohl **informis** als **formata**, ist ein reines Geschenk Gottes, da er über der menschlichen Kraft und Natur steht, besonders der **assensus**; die bloße **notitia** des Glaubens kann auf natürlichem Wege erworben werden (qu. 6).

Aus dem Glauben als dem Grundprincip des christlichen Lebens geht der **timor Dei filialis** hervor, indem wir durch die **fides informis** Gott als einen Rächer der Missethaten und durch die **fides formata** als das höchste Gut erkennen. — Ferner geht aus der **fides formata** die Reinigung der Seele vom Laster hervor, und zwar je größer die Liebe, desto durchgreifender die Reinigung (qu. 7).

Die Gabe des **intellectus** unterstützt den Glauben in der Erkenntniß; es kann mit dem Glauben nämlich eine unvollkommne, der Stufe des Glaubens nicht entsprechende Erkenntniß bestehen. Die sechste Seligkeit: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen,“ entspricht dieser

Gabe und der Tugend des Glaubens. Die Gabe des intellectus ist nicht in denen, welche die gratia gratum faciens (vgl. Note 5) nicht haben (Joh. 6, 45). Dem widerspricht nicht Matth. 7, 22, da hier nur von einer beschränkten Erleuchtung, nicht über die vom höchsten Ziele die Rede ist (qu. 8).

Die Gabe der **scientia** richtet über die Göttlichkeit der Wahrheiten und Glaubenssätze, beurtheilt die menschlichen Dinge nach der höchsten Wahrheit, und unterstützt so ebenfalls den Glauben. Dieser Gabe entspricht die **Seligkeit**: „selig sind die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden," denn das Leiden und Unglück der Creatur wird durch die scientia erkannt (qu. 9).

Der **Unglaube** ist die größte Sünde, weil er am meisten von Gott trennt. Daher ist alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde (Röm. 14); obgleich auch Ungläubige, wie Cornelius, in denen noch eine Erkenntniß der Wahrheit bleibt, Gott wohlgefällige Werke thun können. Diese haben die fides implicita (Apostelg. 10, 4). Die Sünde des Unglaubens ist in den Ketzern und Juden größer, als in den Heiden, welche letztere zu entschuldigen sind. Nur der Unglaube nach der Predigt ist verdammlich und nicht bloß Sünde, sondern auch Strafe (qu. 10).

Die zweite theologische Tugend ist die **spes**, welche von Thomas kürzer abgefertigt wird. Das eigentliche und Hauptobject der Hoffnung ist die ewige Seligkeit; **sie berührt Gott und stützt sich auf seine Hülfe zur Erreichung der Seligkeit.** Diese Seligkeit kann zwar der natürliche Mensch nicht fassen (1 Cor. 2, 9); aber der Geist, der in uns die Hoffnung wirket, führt uns auch in das Innere des Vorhangs, und wir erkennen wenigstens das allgemeine Wesen des höchsten Guts (Hebr. 6, 18—10; 1 Cor. 2, 10). Aber die Hoffnung geht nicht bloß auf die Seligkeit selbst, sondern wie der Glaube auf Alles, was sich auf die Seligkeit bezieht und zu ihr führt, wenn gleich alles Andere der wahren Hoffnung im Vergleich mit der Seligkeit klein und leicht erscheint, so schwer es auch sonst seyn möchte. Zunächst geht freilich die

Hoffnung nur auf die eigene Seligkeit, aber auf dem Grund der Liebe, welche uns mit Andern auf's innigste verbindet, kann man auch für Andere Hoffnung hegen nach dem Maaße der Liebe; und wie die Liebe gegen Gott, sich selbst und gegen Andere eigentlich nur Ein Act ist, so auch die Hoffnung für sich und Andere (Phil. 1, 6). Obgleich auf Gott als den Hauptgrund der Seligkeit die Hoffnung zu bauen ist, so darf man doch auch auf Menschen oder auf andere Creaturen, als secundäre Ursachen und Mittel, die uns zur Erreichung eines zur Seligkeit gehörenden Gutes nützlich seyn können, hoffen. Daher dürfen wir uns an die Heiligen und Menschen wenden und von ihnen etwas hoffen. Der göttliche Ausspruch Jerem. 17, 5: „verflucht sey, wer auf Menschen baut," ist daher nur von absoluter Hoffnung, **praeter Deum et beatitudinem aeternam** zu verstehen. Da also Gott das eigentliche Object der Hoffnung ist, so ist sie eine theologische Tugend. Die Liebe hängt an Gott um seiner selbst willen, und bewirkt die Union des menschlichen Geistes mit Gott, Glaube und Hoffnung hangen aber an Gott als dem Princip eines Guts, nämlich als dem Princip der Wahrheit, als der Wahrhaftigkeit selbst, dessen Worte Wahrheit sind und an ihm als dem Grund der höchsten Güte. Der Glaube ist der Grund der Hoffnung und geht ihr voran, durch ihn erkennen wir, daß wir das ewige Leben erreichen können und daß uns die göttliche Hülfe dazu bereitet ist. Daher heißt er Hebr. 11: **substantia sperandorum** und Hebr. 11, 6 ist gesagt: „denn wer zu Gott kommen will, muß glauben ꝛc." Obgleich dem Ursprunge nach die Hoffnung zur Liebe führt, so ist die Liebe doch vollkommner. Die Hoffnung auf die Vergeltung Gottes entzündet die Liebe zu Gott und führt zum Gehorsam gegen ihn; aber die Liebe kräftigt und befestigt wiederum die Hoffnung, weil wir von dem Geliebten mehr hoffen. Die Hoffnung aber, welche aus der Liebe hervorgeht, ist die **spes formata**, eine wahre Hoffnung und Tugend; es folgt also, wie auch der Magister sagt, daß die Liebe und die aus dieser hervorgehenden guten Werke natürlich der

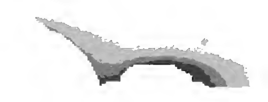
spes formata vorhergehen. Das eigentliche Subject der Hoffnung ist der Wille. Sie ist nur hier auf der Erde, in der Seligkeit hört sie auf, wie der Glaube, und auch den Verdammten wird die Hoffnung genommen, da sie die Gewißheit haben, daß sie nie den ewigen Strafen entrinnen werden. In den Menschen auf Erden ist sie sicher und gewiß, hat diese Gewißheit aber nicht in ihrem Wesen, sondern erhält sie durch den Glauben (der die Gewißheit in seiner Erkenntniß hat). Den Einwurf, daß die Hoffnung, da sie aus der Gnade und den Verdiensten hervorgehe, wir aber nicht mit Sicherheit wissen könnten, ob wir die Gnade haben, auch nicht Gewißheit haben könne, widerlegt er so: die Hoffnung stützt sich nicht principaliter auf den Besitz der Gnade, sondern auf Gottes Allmacht und Barmherzigkeit, durch welche auch der, welcher die Gnade nicht hat, dieselbe erlangen und so zur Seligkeit gelangen kann. Der Gläubige aber ist gewiß über Gottes Allmacht und Barmherzigkeit (qu. 17—18).

Die Gabe des **timor** Dei (filialis) entspricht der Hoffnung, und beiden die erste **beatitudo**: „Selig sind, die geistig arm sind, denn das Himmelreich ist ihr“ (qu. 19).

Der Hoffnung und Furcht entgegengesetzte Sünden sind die **desperatio** und **praesumtio**. Die Verzweiflung ist sogar möglich bei dem allgemeinen Glauben an die Vergebung der Sünden in der Kirche; nur sich selbst nimmt er in der Verzweiflung davon aus (qu. 20—21).

Die dritte theologische Tugend, die **charitas**, ist eine gewisse amicitia des Menschen mit Gott. Die Liebe ist gegenseitig, und beruht auf einer Gemeinschaft, auf einem Bunde. Gott ist getreu, durch welchen ihr berufen seyd zur Gemeinschaft seines Sohnes Jesu Christi (1 Cor. 1. vgl. Joh. 15, 15). Der auf dieser Gemeinschaft gegründete amor ist die charitas. Daher ist die charitas eine gewisse Freundschaft des Menschen mit Gott, es ist der amor boni divini, aber eine geistige Gemeinschaft und Umgang (Phil. 3, 20) hier unvollkommen, dort vollkommen. Indem die Liebe aber sich auf das dem Geliebten

Angehörige ausdehnt, entsteht auch die Liebe gegen unsere Feinde und gegen Sünder, denn beide sind Gottes Creaturen und gehören ihm an. **Die charitas ist der in der Seele geschaffene habitus, durch den der Mensch zu den Acten aller Tugenden um Gottes willen disponirt wird, so daß er sie leicht und bereitwillig vollführt;** sie geht aber nicht bloß von der Anregung und Bewegung des heiligen Geistes aus, so daß der menschliche Geist nur ein bewegter, und nicht selbst auch Princip dieser Bewegung und Handlung wäre, sondern die Liebe ist im menschlichen Geiste zugleich eine freie; der Mensch wird so vom heiligen Geiste angetrieben, daß er dennoch selbst mit Freiheit diesen Act ausübt; kein Act wird vollkommen ausgeführt von einem activen Vermögen, wenn er nicht der Natur dieses Vermögens entspricht oder dem Vermögen eine Form, welche das Princip der Handlung ist, natürlich geworden ist. Daher giebt Gott, der Alles zum gehörigen Ziele führt, den einzelnen Dingen Formen ein, durch welche sie die Richtung zu dem ihnen von Gott gesteckten Ziele erhalten. Der Act der Liebe ist aber der Natur des Willens nicht möglich. Wenn daher dem natürlichen Vermögen nicht eine Form beigegeben wird, durch welche er zum Act der Liebe bewegt wird, so würde jener Act unvollkommner, als die natürlichen Acte und Acte anderer Tugenden, und nicht leicht mit Freude verbunden seyn. Dieses ist aber offenbar falsch, weil keine Tugend solchen Trieb zum Acte hat, und keine so gern handelt, als die Liebe. Daher ist es besonders nothwendig, daß zum Act der Liebe dem natürlichen Vermögen eine besondere habituelle Form beigegeben werde, welche ihn zum Acte der Liebe treibt. So ist die Liebe die Form der Seele, wie die Seele die Form des Körpers, und eben so unmittelbar mit ihr verbunden; aber die Liebe ist keine leere Form, sondern sie wirkt eine unendliche Wirkung, da sie die Seele durch die Rechtfertigung derselben mit Gott verbindet und hierdurch die Unendlichkeit der göttlichen Tugend zeigt, welche die Ursache der Liebe ist (qu. 23, 1—2). Die Liebe ist, da sie Gott als das



höchste Ziel berührt und mit ihm verbindet, eine Tugend, und zwar eine theologische. Wie die moralischen Tugenden von der **prudentia**, so hangen die theologischen von der **charitas** ab. Da ihr Object **principaliter** nur Eins, Gott selbst, ist (der Nächste wird nur geliebt um Gottes willen), so ist auch die Liebe Eine Tugend ohne Arten (Ephes. 4). Sie ist unter allen Tugenden die höchste, sie ruht gleichsam in Gott selbst, während Glaube und Hoffnung Gott nur berühren, insofern wir von ihm nur das Gute empfangen oder die Wahrheit erkennen. Das Object der Liebe und Hoffnung ist gleich, aber jene führt eine Vereinigung mit demselben herbei, diese, das Gut als ein **arduum** betrachtend, führt eine Trennung herbei. — Da der Mensch durch die **charitas** auf das höchste Ziel gerichtet wird, so kann ohne die Liebe keine wahre und vollkommne Tugend stattfinden, denn alles wahrhafte Gute ist nur in Gott gut, jede Tugend bleibt unvollkommen, wenn sie sich nicht auf das höchste Gut bezieht (1 Cor. 13, 2—3). Sie ist daher die Form aller Handlungen, da durch sie die Handlungen aller Tugenden zum gebührenden und letzten Ziele geordnet werden, also **effective**, nicht **essentialiter**, wie die Form aus dem Subject hervorgeht. So ist sie das Fundament, die Wurzel und Mutter aller Tugenden (qu. 23).

Der Wille ist Subject der Liebe, und zwar mehr der Wille, der auf das Ziel selbst geht, als das **liberum arbitrium**, dessen Act die **electio** (dessen, was zum Ziele führt, vgl. Anm. 3). Nicht die menschliche Vernunft ist Regel der Liebe, wie bei den menschlichen Tugenden, sondern Gottes Weisheit (Eph. 3, 19), und steht nur durch die **voluntas** zur Vernunft in Beziehung. Sie ist durch den heiligen Geist ausgegossen in unser Herz (Röm. 5, 5). Das Ziel der Liebe ist das ewige Leben, dieses aber eine Gabe Gottes (Röm. 6, 23), also durch die natürlichen Kräfte nicht zu erwerben, denn die natürliche Wirkung überschreitet nicht ihre Ursache; sie ist also eine Ausgießung des Geistes, welcher die Liebe des Vaters und Sohnes ist, dessen Theilnahme in uns die **charitas creata** ist. Von



der Gabe des heiligen Geistes also, nicht von der Natur und Capacität des Menschen, hängt auch die Größe der Liebe ab; sie kann wachsen bis an's Ende des Lebens, aber nicht durch Addition, sondern intensive; sie nimmt durch die Thaten der Liebe nur zu, insofern diese den Menschen immer mehr zum Handeln aus Liebe incliniren, also **dispositive**. Und eben so steht's mit der Verminderung der Liebe; auch diese kann durch den Menschen nur **dispositive** geschehen, sonst nur durch Gott; der sie giebt, nimmt sie auch wieder, als Strafe für die Sünden nimmt er auch wieder die Gnade. Durch ein **peccatum mortale**, welches der Gegensatz der Liebe ist, geht die Gnade und also auch die Liebe ganz verloren. Gott wendet sich nicht mehr vom Menschen ab, als der Mensch von Gott; wendet sich Gott aber erst ab, so wird der früher von Gott erleuchtete Mensch verdunkelt [4]). Der Mensch ist nach seiner Freiheit wandelbar, und da die Liebe hier auf Erden nie das Wesen des Menschen ganz durchdringt, weil er hier noch nicht Gott schaut, so kann er sich von Gott abwenden und die Liebe verloren gehen; die wahre Liebe sündigt nicht; aber was die Liebe beschließt, wird wegen der Beschaffenheit des Subjects nicht immer ausgeführt. Da sie die Theilnahme am heiligen Geiste, an der unendlichen Liebe ist, so hat sie hier in diesem Leben kein Ziel der Zunahme. Die Vollkommenheit der Liebe kann aber nur nach dem Subject, nicht nach dem Object gemessen werden, da Gott unendlich ist, keine Creatur aber unendlich lieben kann. Die Liebe des Menschen ist vollkommen, wenn er, so viel ihm möglich ist, liebt; dazu gehört, daß er sein ganzes Herz auf Gott beziehe und ihm darbringe, welches aber hier in diesem Leben nicht möglich, da der Mensch nicht immer an Gott denken kann. Daher giebt es eine andere Weise, daß der Mensch sein Streben stets offen halte für Gott und göttliche Dinge, neben Hintenansetzung von andern Dingen, welches bei Einigen stattfindet; eine dritte Art der Möglichkeit ist, daß der Mensch nichts wolle und denke, was der göttlichen Liebe entgegen ist, und dieses ist Allen gemein, welche die Liebe haben.

Dem widerspricht nicht 1 Joh. 1, 8; denn die **peccata venialia** sind nicht dem **habitus**, sondern nur dem Acte der Liebe entgegen; denn die **pecc. venialia** beziehen sich nicht auf das letzte Ziel selbst, sondern nur auf das, was zum Ziele führt; auch verdient der Mensch für eine Schwachheitssünde, für einen kleinen Fehler nicht den großen Verlust der Gnade. — Die **charitas** hat drei Grade: **char. incipientium** besteht in Ablassen von der Sünde und dem Widerstreben gegen die Begierden; die **char. proficientium** in der Ausübung der Tugenden; die **char. perfectorum** im Streben, Gott anzuhangen und ihn zu genießen, verbunden mit der Hoffnung, erlöst und bei Christo zu seyn; also die drei Grade sind Rückkehr vom Bösen, Zukehr zu Gott, Ruhe in Gott (qu. 24).

Da Gott selbst der Grund der Liebe zum Nächsten ist, so ist der Act der Nächstenliebe gleich dem der Gottesliebe und die **charitas** umfaßt beide. Der Mensch muß sich selbst um Gottes willen lieben und seinen Körper, d. h. mit Vernunft, nicht nach seiner niedern Lust, um dieser zu fröhnen. Um Gottes Willen, d. h. als Menschen (qu. 25, 8), müssen wir auch die Sünder lieben (als Sünder sind sie zu hassen), und auch die Feinde sind als Menschen zu lieben, obgleich sie als Feinde zu hassen sind (qu. 25, 8). Aber nur im Momente der Nothwendigkeit ist ihnen Gutes zu erweisen; außer dem Falle der Noth dieses zu thun, gehört zur Vollkommenheit der Liebe (Matth. 5, 44). Wir sollen den Feinden das Zeichen unsrer allgemeinen Liebe nicht verweigern; ihnen aber die Zeichen besonderer Liebe und Freundschaft zu geben, sind wir nicht verbunden, es sey denn im Falle der Noth und der Vorbereitung des Gemüths (**art. 8, 3. ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret**). Auch die Engel müssen wir lieben, ja sogar die Teufel, ihrer Natur nach, nicht aber ihrer Schuld nach, insofern wir nämlich wünschen, daß sie in ihrer Natur zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Menschen nach göttlicher

Ordnung erhalten werden möchten, daher können wir sie nicht an und für sich lieben und ihnen Gutes wünschen, sondern nur um der Liebe Gottes willen. So muß also der Mensch Gott, den Nächsten (Engel und Menschen), sich selbst und seinen Körper lieben (qu. 25).

Die Liebe muß aber eine Ordnung haben, da sie sich auf Gott als das Princip der Seligkeit bezieht, auf dessen Mittheilung die Freundschaft der Liebe beruht. (In dieser Ordnung ist die Vernunft ordinans, der Wille aber ordinata.) Aber eben weil Gott Princip und Quelle der Seligkeit für Alle ist, ist er mehr zu lieben, als unsere Mitgenossen in der Seligkeit, unsere Nächsten, und als das eigene Selbst. — Ferner aber muß der Mensch sich selbst mehr lieben, als seinen Nächsten; denn in dem Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst," ist die Selbstliebe das Muster; das Muster ist aber immer größer, als die Copie. Dazu aber auch: der Mensch liebt sich selbst als Theilnehmer an der Seligkeit, den Nächsten aber als Mitgenossen. Die consociatio ist der Grund der Nächstenliebe, gemäß einer unio im Verhältniß der Ordnung zu Gott. Da aber die unitas wichtiger ist, als die unio, so ist zur Selbstliebe der Grund gewichtiger, als zur Nächstenliebe. Daher geht jene vor. Der Beweis ist, daß der Mensch nicht eine Sünde begehen darf, welche seine Theilnahme an der Seligkeit stört, um einen Andern von der Sünde zu befreien. Aber das Wohl des Allgemeinen geht dem eignen Wohl vor; denn die Liebe sucht nicht das Ihrige. Das Seelenheil des Nächsten ist mehr zu lieben, als der eigene Leib; es gehört zur Vollkommenheit der Liebe, daß man sein Leben lasse für den Nächsten; aber dieses ist nicht Pflicht für den, dem das Seelenheil Anderer zur Sorge übergeben ist; im andern Falle würde solche Liebe zur Vollkommenheit der Liebe gehören. Die bessern Menschen sind mehr zu lieben, als die weniger guten, aber die Verwandten sind mehr zu lieben, als die Bessern. (Die Liebe der Eltern zu den Kindern ist größer, als die umgekehrte (qu. 26).

Die dilectio ist der Hauptact der charitas; sie enthält außer der benevolentia auch noch eine Union des Affectes des Liebenden mit dem Geliebten. Gott ist das Gute selbst und das höchste Ziel, daher auch um seiner selbst willen zu lieben, d. h. als causa finalis, formalis et efficiens, obgleich Gott auch dispositive, d. h. propter aliud (z. B. wegen seiner Belohnungen u. s. w.) geliebt werden kann, welches aber dann zur unmittelbaren Liebe führt, welches allein die wahre Liebe ist und das Verdienst derselben ausmacht. Obgleich wir Gott in diesem Leben mittelbar aus seinen Thaten erkennen, so lieben wir ihn doch durch die dilectio unmittelbar. Die Liebe ist das Ziel der Erkenntniß, und wenn auch sonst keine Liebe ohne Erkenntniß möglich ist, so kann doch erst, wenn die mittelbare Erkenntniß aufhört, die Liebe selbst beginnen; sie verbindet dann unmittelbar mit Gott durch das geistige Band der Union; während die bloße Erkenntniß nicht zu Gott führt, sondern neben der Sünde und Abkehr von Gott stattfinden kann. Der wahren Gottesliebe kündigt der Herr den Lohn an (Joh. 14); „wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.“ Die Liebe zu Gott findet nur im Menschen selbst, der Gott aus ganzem Herzen lieben soll, nicht in Gott ihre Grenze. Sie ist das Ziel aller Handlungen und Affecte, und kann daher nie stark genug werden. Die Liebe gegen den Feind, welche nur um Gottes willen möglich ist, ist größer, als die gegen den Freund (qu. 27).

Die dilectio erzeugt nun die geistige Freude (gaudium) über Gott, über die Gegenwart des geliebten Guts: denn „wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm“ (1 Joh. 4, 16). Die Freude kann mit einer Traurigkeit vermischt seyn, insofern unsre völlige Theilnahme an der Freude durch die Sünde verhindert wird. Aber jenseits wird unsre Freude vollkommen und alle unsre Wünsche befriedigt. Wie die Freude eine Frucht der Liebe ist, so ist es auch der Friede (pax). Dieser besteht in der tranquillitas ordinis; er ist die Bedingung des ruhigen Genusses, der Freude und der Seligkeit.

Pax est finis ultimus, sagt Augustin. Der wahre Friede ist sowohl innerlich, als äußerlich; letzterer kommt auch der **concordia** zu (qu. 28—29).

Zur Liebe gehört auch die **misericordia**; sie ist einestheils Tugend, anderntheils eine passio, indem sie sowohl den Schmerz über ein fremdes Uebel, als auch die Tugend, welche diesen Schmerz mäßigt, in sich begreift; sie ist eine sehr große Tugend, und unter den Tugenden, die sich auf den Nächsten beziehen, die größte (Col. 2, 12). Ein Uebel ist immer Grund der **misericordia**, entweder so, daß einer das Uebel eines Andern als das seinige betrachtet wegen der Verbindung der Liebe, oder weil er selbst etwas Aehnliches zu leiden hat. Sie ist aber auch eine moralische Tugend; die passio bleibt in ihr von Natur und wird gemäßigt durch den Willen und die Regel der Vernunft. Ein Act der Liebe ist die **beneficentia**; wird diese durch die misericordia vermittelt, so ist es die **eleemosyna** *). Auch die **fraterna correctio** ist ein nothwendiger Act der Liebe (qu. 30—33).

Zu weitläuftig ist es, hier einen Auszug aus der Lehre von den der Liebe entgegengesetzten Lastern zu geben. Thomas handelt in diesem Abschnitt über den Haß, die acedia, den Neid, Zwietracht, Streit, Schisma, Krieg, Zank, Aufruhr und das **scandalum**.

In der **Quaest. 44** über die Gebote der Liebe bemerkt er nach Matth. 22, daß in dem Gebote der Gottes- und Nächstenliebe das ganze Gesetz liege. In dem Gebot: **Deum amato ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima et ex omnibus viribus tuis**, bezieht er das erste Prädicat auf das Streben des Menschen überhaupt, das zweite auf den **intellectus**, das dritte auf den **appetitus**, das vierte auf den äußern Act;

*) Der **eleemosyna** werden 7 äußere und 7 geistige Werke beigelegt, welche Thomas nach folgendem alten Distichon wiederholt:
Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.
Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora (qu. 32, 2).

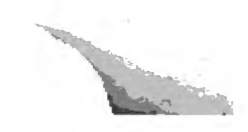
alles soll in der vollkommnen Liebe auf Gott bezogen und ihm unterworfen werden. Im Gebot der Nächstenliebe erklärt er das **sicut te ipsum** durch **sancte, juste et veraciter.**

Zur Tugend der Liebe gehört die Geistesgabe der **sapientia**; sie ist die Erkenntniß des letzten Grundes, Gottes, insofern sie dadurch nach göttlicher Regel über Alles urtheilen und entscheiden kann (1 Cor. 2, 15). Der Geistliche aber richtet Alles. Sie ist zu unterscheiden von der intellectuellen Tugend, der erworbenen Weisheit; jene aber steigt vom Himmel herab (Jac. 3, 17). Sie unterscheidet sich auch vom Glauben, welcher der göttlichen Wahrheit bloß als solcher schon beistimmt; sie setzt den Glauben voraus. Die **causa** dieser Gabe ist die **charitas** im Willen, aber ihr Wesen ist im **intellectus**, der durch jene über Alles urtheilt. Wer über göttliche Dinge recht urtheilt nach einer Untersuchung der Vernunft, hat die intellectuelle Tugend der **sapientia**, wer aber nach einer **connaturalitas ad ipsas res** die göttlichen Dinge beurtheilt, thut dieses durch das **donum sapientiae**; dieses steht viel höher, als jene; diese **connaturalitas s. compassio** entsteht aber aus der **charitas**, die uns mit Gott verbindet. Auf den intellectuellen Act des **judicare** bezieht sich das **donum sapientiae** und **scientiae**, jenes nach göttlichen und nothwendigen, dieses nach menschlichen und zufälligen Regeln. Die **sapientia** aber ist nicht bloß speculativ, sondern auch praktisch. Sie ist eine **gratia gratis data** [5]), doch wird sie mit Rücksicht auf das Heil Anderer nur einigen Gläubigen zu Theil, in Rücksicht auf das eigne Heil aber Allen, welche die **gratia gratum faciens** haben, auch den Kindern in der Taufe und den getauften Wahnsinnigen, können sie dieses **donum** auch nicht ausüben, da der Gebrauch ihrer Vernunft durch den Körper verhindert wird. Es entspricht dieser Gabe die siebente **beatitudo**: selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden; denn die Friedfertigen sind Weise und diese sind auch Söhne Gottes. Frieden haben gehört zur Liebe, Frieden stiften zur Weisheit. Das Gegentheil der Weisheit ist die **stultitia**,

entweder die **naturalis**, die **amentia**, welche keine Sünde ist, oder die sündliche, **stultitia carnalis** (qu. 45—46).

Von den theologischen Tugenden geht Thomas jetzt zu den Cardinaltugenden fort (über deren Zusammenhang s. unten).

Durch die **prudentia** (vgl. S. 11) suchen wir die Zukunft aus der Gegenwart und Vergangenheit zu erkennen und zu beurtheilen. Die Weisheit betrachtet einfach den letzten Grund; dieser ist aber bei den menschlichen Handlungen zugleich das allgemeine Endziel des ganzen Lebens, und dieses Ziel strebt die Klugheit an; sie ist daher die Weisheit in menschlichen Dingen, sie bezieht sich auf das menschliche Gut, nicht auf den letzten Grund an sich; daher wird sie treffend bezeichnet durch: **sapientia viro**. Sie hat nicht bloß die universellen Principien der practischen Vernunft zu erkennen, sondern auch die besondern, mit denen es die einzelnen Handlungen zu thun haben; das Anwenden ist nicht möglich ohne Erkenntniß des Anzuwendenden und dessen, wozu angewendet werden soll. Die allgemeinen Principien wendet die Vernunft durch Schlüsse auf die einzelnen Fälle an. Sie ist also als Anwendung der rechten Vernunftprincipien nicht bloß eine intellectuale, sondern auch eine moralische Tugend, da jene Anwendung nicht möglich ist ohne den rechten Willen; aber sie setzt nicht den moralischen Tugenden ihr Ziel, sondern disponirt bloß über die Mittel zum Ziel. (Jenes thut vielmehr die **synderesis**, vgl. Note 3, die natürliche Vernunft; zur Erreichung des Ziels unterstützt aber die Klugheit die moralischen Tugenden und bereitet ihnen den Weg durch Disponirung über die Mittel. Daher steht die Klugheit auch höher und ist edler, als die moralischen Tugenden und bewegt diese). Die rechte Mitte, oder die Conformität der rechten Vernunft ist das Ziel der moralischen Tugend, besonders der **fortitudo** und **temperantia**, aber diese zu erhalten, ist ihr nur durch die Klugheit möglich; das Finden dieser Mitte in den moralischen Tugenden, welche in der rechten Disposition der Mittel besteht, gehört also zur Klugheit, da die Neigung der Natur, welche freilich in der morali-



schen Tugend zur Mitte strebt, sie nicht immer findet, weil das Maaß der Natur sich immer gleich bleibt, die wahre Mitte aber nicht immer dieselbe bleibt; und daher muß die Klugheit hier unterstützen, denn das Finden der Mitte liegt nicht im Wesen der Tugend selbst (qu. 47, 7, 2m). Das consiliari, judicare und praecipere sind Acte der practischen Vernunft; letzteres aber ist eigenthümlicher Act der Klugheit, denn dieses besteht in der Anwendung des guten Raths und Urtheils auf die Handlung. Die Klugheit muß langsam berathen, darauf aber schnell ausführen. Dieses ist aber das Wesen der sollicitudo, welche eigentlich auch zur Klugheit gehört; daher 1 Petr. 3, 7: „seyd klug und wachsam in euern Reden." Die Klugheit bezieht sich nicht bloß auf das Gut der einzelnen Menschen, sondern auch des Staats, und ist im letztern Falle die prudentia politica, welche der justitia legalis correspondirt (schwerer ist es, die beiden andern moralischen Tugenden auf den Staat und das allgemeine Wohl zu beziehen); von der prudentia politica ist die oeconomica verschieden, welche sich auf das Familienwesen bezieht. Die Klugheit ist in Fürsten und Sklaven, doch in letztern nicht als Sklaven, sondern als Menschen, da sie als solche auch zu urtheilen und zu befehlen haben. Die vollkommne Klugheit hat nur der Gerechte, die fleischliche Klugheit ist in allen Sündern, die wahre, aber unvollkommne Klugheit kann in allen Menschen seyn. Die falsche Klugheit strebt ein falsches Ziel an, die wahre, aber unvollkommne Klugheit wählt ein falsches Mittel zum rechten Ziele oder ein rechtes Mittel zu einem speciellen Gute und Ziele. (Hier macht Thomas den Einwurf, daß, da der Glaube, der doch edler als die Klugheit sey, doch in den Sündern seyn könne, so würde wohl auch wahre Klugheit in Sündern seyn können. Darauf antwortet er: der Glaube an sich bestehe bloß in der Erkenntniß, nicht in der Lust zu guten Werken; das Wesen der Klugheit werde aber gerade durch ihr Verhältniß zum rechten Willen bedingt, sowohl weil die Principien der Klugheit das Ziel der Handlungen sind, über welche man nur durch die moralischen

Tugenden, welche den rechten Willen bedingen, die rechte Schätzung hat, als auch, weil die Klugheit die guten Werke anordnet und befiehlt. Obgleich daher der Glaube in Rücksicht auf sein Object edler ist, als die Klugheit, so kämpft die Klugheit doch mehr gegen die Sünde, welche aus dem verderbten Begehren, welches aber bei dem Glauben bestehen kann, hervorgeht. Die Klugheit der Bösen kann nie auf die Seligkeit zielen, sondern immer nur auf ein partikuläres Gut ohne Bezug auf jenes). Da die Klugheit eine Tugend ist, so muß derjenige, welcher die göttliche Gnade hat, sie besitzen. Die Tugenden sind unter sich verbunden, wer also Eine Tugend hat, muß alle haben (1, 2 ε, qu. 65, 1). Wer aber die Gnade hat, hat auch die Liebe, also alle Tugenden, und daher auch die Klugheit; die Liebe ist es gerade, welche die Klugheit zur That bewegt. Doch besitzen die Gläubigen nothwendig nur die **industria**, welche hinreichend ist zur Erreichung des eigenen Heils, nicht aber diejenige, welche für das ganze Leben und das Heil Anderer nöthig ist. Die erworbene Klugheit kommt durch Erfahrung und mit der Zeit, ist daher nicht in Jünglingen, wohl aber die **gratuita prudentia**, welche eine **infusa** ist; daher ist diese auch in den getauften Kindern, aber nur als **habitus**. Diese **prudentia infusa** wächst aber durch Uebung bis zur Vollkommenheit. (Hebr. 5, 14.) Die ersten allgemeinen Principien der (speculativen) Vernunft sind im Menschen von Natur, nicht aber die secundären allgemeinen Principien der Vernunft, welche der Mensch durch Erfahrung und Lehre erhält. Zum rechten Ziele im Allgemeinen können daher die natürlichen Anlagen und Neigungen (zur Tugend) den Menschen wohl leiten, aber unbestimmt und veränderlich sind die Mittel zum Ziele; daher kann die natürliche Neigung, welche bestimmt ist, über diese nicht urtheilen und richtig unterscheiden, obgleich sie bei dem einen zur Unterscheidung geschickter seyn kann, als bei dem andern. Da die Klugheit es nun aber nicht mit dem Ziele selbst, sondern mit den Mitteln zum Ziele zu thun hat, so kann sie nicht von Natur seyn; die Klugheit ist die Vermittelung der allgemein.



nothwendigen und speciell zufälligen Erkenntnisse, die Anwendung des einen auf das andere. Aber da sie nicht bloß in der Erkenntniß, sondern auch im Willen besteht, so wird sie nicht allein, wie die Kunde und Wissenschaften, durch ein Vergessen, sondern vielmehr durch Laster und Lüste aufgehoben und verloren (qu. 47).

Bei den einzelnen Cardinaltugenden nimmt Thomas drei verschiedene Theile an, nämlich die **partes integrales**, die **conditiones** einer Tugend, welche nothwendig zu dieser Tugend concurriren müssen, wie beim Hause das Dach und Fundament; ferner die **partes subjectivae**, die verschiedenen Species einer Tugend, die sich aus der Verschiedenheit des Objects einer Tugend ergeben, und die **partes potentiales**, diejenigen secundären Tugenden, welche, während die Haupttugend es mit einer Hauptmaterie zu thun hat, dieselbe Weise in secundärer Materie und secundären Acten beobachten. Wenden wir uns mit dieser Theilung zu der Klugheit, so können wir die einzelnen Theile derselben hier nur angeben. Die **partes integrales**, welche nothwendig sind zur Vollkommenheit der Klugheit, sind die **memoria**, **intelligentia**, **docilitas**, **sollertia**, **ratio**, **providentia**, **circumspectio**, **cautio**, von denen die fünf ersten zur Klugheit als einer intellectuellen, die andern drei als zu einer praktischen, moralischen Tugend gehören. Die **partes subjectivae** der Klugheit sind die **prudentia sui regitiva** und **multitudinis directiva**. Die **partes potentiales** sind die schon oben (S. 13) erwähnten **eubulia**, **synesis**, **gnome**. Diese haben es mit dem **consiliari** und dem **judicare** zu thun, während der Hauptact des **praecipere** speciell zur Klugheit gehört (qu. 48—51).

Der Klugheit entspricht das **donum consilii**; es ist die Gnadengabe, durch welche die vernünftige Natur von der göttlichen Güte hinreichend bewegt wird zur rechten Berathung in einzelnen Handlungen. Diejenige Untersuchung der Vernunft, welche zum Handeln treibt, ist das **consilium**. Es unterstützt und vollendet die Klugheit, indem durch dasselbe der heilige Geist

die Klugheit regelt und bewegt. Das donum scientiae bezieht sich bloß auf das Speculative, entspricht nicht der Klugheit, aber unterstützt sie zuweilen. Der Zweifel, der hier beim consilium Statt findet, schwindet jenseits und lös't sich auf in ein einfaches Wissen und Nichtwissen. — Die fünfte beatitudo: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen," entspricht speciell der Gabe des consilium, insofern diese besonders nützlich für das einstige Ziel ist; sie richtet und regiert uns in Allem, was auf das Ziel, das ewige Leben, Bezug hat, und so besonders in den Werken der Barmherzigkeit, selbst in denen, welche nicht nothwendig zum ewigen Heile sind (qu. 52).

Die der Klugheit entgegengesetzten Laster sind Unklugheit, wozu die Voreiligkeit, Unbedachtsamkeit, Unbeständigkeit gehören, die Nachlässigkeit und die fleischliche Klugheit, unter welche die Schlauheit, List, Sorglosigkeit in irdischen Dingen fallen (qu. 53—55).

In Rücksicht des Gebots über die Klugheit ist nur zu bemerken, daß, da sie als das Directiv aller Tugenden betrachtet wird, nichts von ihr im Dekalog ausdrücklich gesagt ist, sondern überall implicite darin liegend betrachtet werden muß; der Heiland aber gebietet: „seyd klug wie die Schlangen" (Matth. 10). Alle auf die Gerechtigkeit bezüglichen Gebote beziehen sich auch auf die Klugheit (qu. 56).

Besonders weitläuftig behandelt Thomas die justitia.

Das Recht oder was gerecht ist, jus seu quid justum est, ist ein Werk, welches nach einer Regel der Gleichheit mit einem andern gleich gemacht ist, was nach einer aequitas dem Andern entspricht. Das rectum im Werke der Gerechtigkeit wird durch Vergleichung mit dem Andern bestimmt. Die Regel des Rechts, nach der man das jus übt, heißt, wenn es aufgeschrieben ist, lex. Da der Mensch gegen Gott die Schuld nicht erfüllen kann, so ist die lex divina eigentlich nicht jus, sondern fas. — Man theilt das Recht passend in das natürliche und positive, je nachdem es der Natur der Sache oder

einem allgemeinen Befehl, oder einem gemeinschaftlich gefaßten privaten oder öffentlichen Beschlusse adäquat oder commensural ist. Das natürliche Recht ist unveränderlich; in diesem ist **legale** gleich justum; dagegen im positiven Rechte kann das **injustum** ein legale, wenn gleich nie justum seyn. Das göttliche Recht ist sowohl ein natürliches, als auch ein positives; denn der Inhalt ist geboten oder verboten, weil er gut oder schlecht, oder von der andern Seite: er ist gut oder schlecht, weil er von Gott geboten oder verboten ist. Das Recht nun ist das eigentliche Object der justitia; sie ist der fortdauernde und standhafte habitus des Willens, welcher einem Jeden das Recht giebt, oder nach Aristoteles der habitus, in welchem einer mit der Auswahl des Rechts handelt; sie ist daher frei, beständig und fest, wie jede Tugend. Da in der justitia eine Gleichheit ist, so ist in ihr immer eine Beziehung auf einen Andern. Dieser Andere kann aber auch das eigene Selbst seyn. Obgleich sonst bei allen Handlungen der ganze Mensch nicht bloß ein einzelnes Vermögen, Subject ist, so können wir hier doch den Menschen theilen und einem Menschen Gerechtigkeit zuschreiben, wenn er die niedern Seelenkräfte dem Befehl seiner Vernunft unterworfen hat, indem auf diese Weise jedem Theile der Seele das ihm Zukommende zugetheilt ist. Diese justitia wird durch den Glauben in uns gewirkt, und rechtfertigt den Sünder vor Gott (1, 2ε qu. 113, 1). Cicero sagt von der Tugend der Gerechtigkeit: „daß die Menschen vorzüglich nach dieser Tugend gut genannt würden, und daß sie den größten Glanz der Tugend habe.“ Da sie nicht die Erkenntnißkraft, sondern die Thatkraft richtet, so ist der Wille ihr Subject; aber da dieser das vernünftige Begehren ist, welchem die Wahrheit, die rechte Richtung der Vernunft aufgedrückt ist, so wird die justitia auch zuweilen veritas genannt. Die Gerechtigkeit nimmt immer Rücksicht auf einen Andern, sey es auf diesen besonders, oder auf das allgemeine Gut, und insoweit alle Tugenden gewissermaaßen das allgemeine Gut erzielen, gehören sie zur Gerechtigkeit,

welche den andern Tugenden gerade diese Richtung giebt. Daher ist sie eine allgemeine, eine Haupttugend; und insofern es gerade das Geschäft des Gesetzes ist, den Menschen zum allgemeinen Gut zu führen, wird sie auch justitia legalis genannt; aber diese legalis ist eigentlich an sich eine specielle Tugend und nur causaliter eine generelle Tugend; als solche ist sie dem Wesen nach mit jeder andern Tugend Eins. Sie ist also eine generelle Tugend, insofern sie die Acte anderer Tugenden zu ihrem Ziele ordnet, so wie die Liebe die Tugenden auf das göttliche Gut richtet. Insofern die justitia legalis aber das allgemeine Gut als ihr Object betrachtet, unter welches die Objecte aller andern Tugenden zusammenfallen, so ist sie zugleich (secundum rationem) ihrem Grunde nach die höhere und eine specielle (von den andern verschiedene) Tugend, wie auch die Liebe. Es kann also jede Tugend als solche zwar nur in ihrem speciellen Kreise eine justitia legalis genannt werden. Aber außer der justitia legalis muß es auch eine andere Tugend der Gerechtigkeit in Bezug auf den einzelnen Menschen, also für ein specielles Ziel, geben, welches die justitia particularis ist; wenn gleich auf das Gut des Einzelnen auch die justitia legalis mittelbar Rücksicht nimmt, so die particularis doch unmittelbar; es kann aber diese Gerechtigkeit nur Rücksicht nehmen auf die äußern Handlungen und Verhältnisse der Menschen. (Durch seine obige Betrachtung S. 21 über die Kardinaltugenden will er hier auch die Augustinische Erklärung der Gerechtigkeit: „die Gerechtigkeit ergieße sich durch die andern Tugenden, und sey die Liebe Gottes und des Nächsten," rechtfertigen, und fügt hinzu, sie sey nämlich die Wurzel des ganzen Verhältnisses gegen den Nächsten.) Auf die passiones kann sich nur die legale Gerechtigkeit beziehen, als eine innere, von der oben gesprochen ist. — Die rechte Mitte der Gerechtigkeit liegt nicht, wie bei den andern Tugenden, im Verhältniß zum Subject, sondern äußerlich in dem rechten Verhältniß der äußern Sache oder Handlung zu der andern Person. — Die Gerechtigkeit steht unter den moralischen

Tugenden am höchsten, theils weil sie es mit Handlungen, nicht mit passiones, wie die beiden andern moralischen Tugenden, zu thun und also den Willen, nicht das sinnliche Begehren, zum Subject hat, theils weil sie das Gut eines Andern erzielt, die andern Tugenden dagegen das Gut des eigenen Subjects. Die injustitia kann ebenfalls eine allgemeine und particuläre, und darnach eine Schwachheits- und Todsünde seyn; als letztere steht sie der Liebe, welche das Leben der Seele ist, gerade entgegen. Der eigentliche Act der Gerechtigkeit ist das judicium legitimum et rectum, und muß sich immer nach dem Gesetz richten (qu. 57—60).

Die subjectiven Theile oder Arten der Gerechtigkeit sind die justitia **commutativa** und **distributiva**; erstere berücksichtigt das Verhältniß zwischen zweien, die letztere berücksichtigt das Ganze, das allgemeine Gut, und vertheilt dieses nach gerechtem Verhältniß. In jener ist das jus das contrapassum, die Vergeltung, der Gegendruck, wovon Matth. 7, 2 redet; eine Art dieser commutativen Gerechtigkeit ist die Wiedererſetzung, restitutio (qu. 61—62).

Die Integral-Theile der Gerechtigkeit sind: „das Böse lassen und das Gute thun.“ — Ausführlich beschreibt Thomas die potentialen Theile oder die verwandten Tugenden der Gerechtigkeit. Er nennt acht solcher Tugenden: die religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindicatio, affabilitas, liberalitas. Alle diese Tugenden beziehen sich ad alterum und haben daher mit der Haupttugend denselben modus; sie stehen denselben aber nach in Rücksicht der aequalitas oder des debitum. Gegen einige Objecte kann man wohl ein debitum, aber nicht ein aequale leisten, wie gegen Gott, Eltern und gegen Tugend und Verdienst, woraus die drei Tugenden der **religio**, **pietas** und **observantia** hervorgehen. In andern Fällen kann ein Mangel in der Leistung des debitum stattfinden, sey es, daß man der Tugend oder dem Gesetz etwas schuldig bleibt (d. h. eine moralische und legale Schuld: mit letzterer hat es eigentlich die justitia selbst zu thun, mit ersterer die andern

Tugenden; sie geht aus der **honestas** der Tugend hervor). Das **debitum** enthält aber eine Nothwendigkeit, welche einen doppelten Grad hat, so daß das eine ohne den guten Schein der Tugend zu verlieren, nicht unterlassen werden darf, dagegen das andere wohl, welches daher nicht in dem Grade das Wesen der Schuld an sich trägt. Wenn in der ersten Art die Schuld von Seiten des Schuldigers gehoben werden soll, so ist die Wahrhaftigkeit nothwendig, er muß sich dem Andern zeigen, wie er ist; in Rücksicht auf denjenigen aber, dem man etwas schuldig ist, sind die **gratitudo** und die **vindicatio** Tugenden der Gerechtigkeit. Die zweite Art der Nothwendigkeit des **debitum** aber ist von der Art, daß sie der Tugend einen Glanz verleiht, welches **debitum** die **liberalitas** und **amicitia s. affabilitas** erfüllen (qu. 80).

Die **religio** ist die Tugend, durch welche wir Gott die schuldige Ehrfurcht und Cultus darbringen; Gott ist Ziel der Religion, nicht Object, und deshalb ist sie eine moralische und nicht eine theologische Tugend; sie bezieht sich nicht auf das Ziel selbst, sondern auf das, was zum Ziele führt (**quae ad finem sunt**); da sie sich aber unter den moralischen Tugenden am mehrsten Gott nähert, so steht sie am höchsten unter denselben; sie ordnet unmittelbar das zur Ehre Gottes Nothwendige. Es gehören zu derselben innere und äußere Acte, durch welche sie vollendet wird, durch jene principaliter, durch diese secundär. Die **religio** und **sanctitas** sind freilich wesentlich dasselbe, aber doch dem Grunde nach verschieden, insofern durch die Heiligkeit der Geist des Menschen sich Gott applicirt, durch die Religion aber ihm den schuldigen Dienst leistet in dem, was speciell zu seinem Cultus gehört.

Zu den innern Acten der **religio** gehört zuerst die **devotio**; es ist der Act der Bereitwilligkeit, zu thun, was zum Dienst Gottes gehört. Gott selbst ist der Haupturheber dieses Actes, die innere menschliche Ursache ist die **meditatio**, die Betrachtung der göttlichen Güte und unserer Schwachheit; es folgen der **devotio** zuerst eine besondere Freude und Heiterkeit, secundär

aber auch eine göttliche Traurigkeit, wie sie aus der Betrachtung unsrer Schwäche hervorgeht; ein anderer innerer Act ist die **oratio**, ein Act der Vernunft und auch der Religion, insofern der Mensch durch das Gebet auch Gott verehrt. — Mannigfach sind die äußern Acte der **religio**, als die **adoratio, sacrificium, oblatio, decimae, votum, juramentum etc.** Mannichfaltig sind auch die der **religio** entgegengesetzten Laster, als **idololatria, superstitio, divinatio, perjurium, sacrilegium, tentatio Dei, simonia etc. (qu. 81—100).**

Auf die andern der **justitia** verwandten Tugenden hier einzugehen, ist unnöthig, da Thomas hier nichts Besonderes hat. — Nur über die **epiikia** (ἐπιεικεία) oder **aequitas** ist Einiges zu bemerken; diese ist eine **legum directiva** nach dem, was das Wesen der Gerechtigkeit und der allgemeine Nutzen fordert, daher auch eine Tugend. Da kein Gesetz möglich ist, was für alle Fälle zureichend wäre, ist in einzelnen Fällen der Buchstabe zu verlassen und nach dem Wesen der Gerechtigkeit und für das allgemeine Wohl zu handeln; es verläßt daher die Billigkeit nicht das **justum**, sondern das **legale**. Den Worten des Gesetzes zu folgen, wo man nicht muß, ist Sünde, und man kann gegen das Gesetz sündigen dadurch, daß man, sich an die Worte des Gesetzes haltend, gegen den Willen des Gesetzgebers handelt. Die **aequitas** ist eine **pars subjectiva** der Gerechtigkeit überhaupt, und richtet die **justitia generalis**, welche die Worte des Gesetzes hält; auf der andern Seite ist sie in dieser enthalten, insofern die Gerechtigkeit (**justitia communiter dicta**) die Absicht des Gesetzgebers berücksichtigt (qu. 120).

Die **pietas**, durch welche wir aus Antrieb des heiligen Geistes Gott wie unserm Vater Verehrung und die schuldige Pflicht leisten, ist ein **donum Spiritus Sancti** (Röm. 8). Sie ist zu unterscheiden von der Tugend der Gerechtigkeit gegen die Eltern, der Tugend **pietas**. Die **religio** verehrt Gott als Schöpfer, Erhalter, Regierer, die **pietas** verehrt ihn als Vater und ist daher größer, als die **religio**, welche wiederum die

Tugend **pietas** übertrifft. Die Gnadengabe der **pietas** leistet aber auch den Menschen Verehrung und Dienst, so weit dieselben sich nämlich auf Gott beziehen und insoweit streitet die Verehrung der Heiligen nicht mit der Schrift. — Von Seiten der Ordnung entspricht dem **donum pietatis** die **beatitudo**: „Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen,“ insofern durch die Sanftmuth die dem Acte der **pietas** entgegenstehenden Hindernisse gehoben werden; von Seiten des Wesens der Gabe und der Seligkeit entsprechen ihr die Seligkeiten: Selig sind die Barmherzigen und die reines Herzens sind.

Alle Gebote des Dekalogs dienen zur Befestigung der Gerechtigkeit und zur Einpflanzung in den Geist der Menschen.

Nicht auf die Außenwelt, wie die **justitia**, sondern auf das Innere des Menschen selbst beziehen sich die beiden letzten moralischen Cardinaltugenden. Die Vernunft selbst wird gerichtet durch die intellectualen Tugenden, die Vernunftmäßigkeit wird in menschlichen Dingen dargestellt durch die **justitia**, und die Hindernisse der in menschlichen Dingen nothwendigen Vernunftmäßigkeit, welche sich im Innern des Menschen finden, werden weggeräumt durch die beiden letzten moralischen Tugenden. Auf doppelte Art verläßt der menschliche Wille die Bahn der Vernunftmäßigkeit, entweder dadurch, daß der Mensch durch eine Lust und Neigung zur Unvernunft hingezogen wird, oder dadurch, daß der Wille durch eine vorliegende Schwierigkeit von dem Wege oder Gebrauche der Vernunft abgezogen wird; ersteres Hinderniß hebt die Tugend der **temperantia**, letzteres die Tugend der **fortitudo**, welche den Schwierigkeiten trotzt. Die **fortitudo** als eine gewisse Festigkeit des Geistes ist eine allgemeine Tugend oder vielmehr Bedingung zur Tugend; bewährt sie sich aber in großen und schweren Gefahren, so ist sie eine specielle Tugend. Sie hat besonders mit der Furcht und Kühnheit zu kämpfen; die erstere unterdrückt sie, die letztere mäßigt sie; besonders aber hat sie mit der Todesfurcht zu thun, da der Tod das schrecklichste unter allen menschlichen Uebeln ist und

daher am leichtesten den Willen von der Vernunftmäßigkeit abziehen kann. Das Ertragen (sustinere) der Beschwerden und Uebel, welches zur Unterdrückung der Furcht gehört, ist schwieriger als die Mäßigung der Kühnheit (des aggredi pericula) in Gefahren, daher auch jenes der Hauptact der **fortitudo** ist. Die **fortitudo**, welche aus Unerfahrenheit, oder aus Erfahrenheit und Stolz, oder aus Furcht vor Drohungen und Entehrung, oder aus Traurigkeit, aus Hoffnung oder Zorn entsteht, ist nicht die wahre Tugend; denn hier werden die Gefahren für gering geachtet oder die **fortitudo** ist nur Mittel. Auf den Act der **fortitudo** folgt durch die Betrachtung des Acts selbst, in dem sie sich abdrückt, und des letzten Zieles, welches sie erstrebt, Freude, auf der andern Seite aber durch die Erduldung der Beschwerden Schmerz und Trauer. Da dem Acte der **fortitudo** eine Untersuchung der drohenden Gefahren und eine Ueberlegung, wie diese zu überwinden oder zu ertragen, vorhergeht, so hat die **fortitudo** ihrem Wesen nach es nicht mit plötzlich einbrechenden Gefahren und Beschwerden zu thun, obgleich das plötzliche Erscheinen derselben mehr die Seelenstärke in der Tapferkeit offenbart. Bei dem Acte der **fortitudo** kommt ein durch die Vernunft gemäßigter Act des Zorns hinzu. Da diese Tugend in ihrem weiten Sinne sich besonders den allen Tugenden gemeinsamen **habitus**, die Seelenfestigkeit und Seelenstärke, vindicirt, so wird sie mit Recht als Cardinaltugend betrachtet. Das Gut der Vernunft ist das Gut der Menschen; während die **prudentia** wesentlich dieses Gut hat, und die **justitia** dieses Gut in der Außenwelt zu realisiren sucht, suchen die **fortitudo** und **temperantia** dieses Gut zu conserviren. Diese Thätigkeiten geben den Tugenden auch ihren Rang. — Der vollkommenste Act der **fortitudo** ist das Märtyrerthum um Christi willen, dem eine ganz besondere Vollkommenheit beizulegen ist.

Thomas nimmt vier integrale Theile der **fortitudo** an, von denen die **fiducia** und **magnificentia** sich auf den Act des **aggredi** und die **patientia** und **perseverantia** sich

auf das **sustinere** beziehen, welche aber, über die Materie der **fortitudo** sich ausdehnend auch als **partes potentiales** betrachtet werden können; als solche aber sind ihr Object die geringern Gefahren, während die **fortitudo** selbst es mit der größten, der Todesgefahr, zu thun hat; und daher können ihr, in diesem so speciellen Sinne gefaßt, keine subjectiven Theile beigelegt werden. Als integrale Theile der **fortitudo** bezieht sich die **fiducia** auf die Vorbereitung des Gemüths zum **aggredi**, die **magnificentia** aber auf die Ausführung dessen, was die **fiducia** begonnen, verbunden mit großen und glänzenden Vorsätzen; die **fiducia** ist das Vertrauen auf sich selbst, doch nicht ohne Unterwerfung unter Gott, dagegen die **spes** ist das alleinige Vertrauen auf Gott. Dagegen als potentiale Theile modificiren sie sich anders; dann gestaltet sich die **fiducia** zur **m a g n a n i m i t a s**, welche, Selbstvertrauen und Sicherheit mit sich verbindend, sich der äußern Güter, besonders der hohen Ehren, als nothwendiges Mittel zur Ausübung ihrer Acte und zur Erreichung ihres Ziels bedient; die **magnificentia** als specielle Tugend hat es besonders mit großen Ausgaben zu thun, und ist von der **liberalitas** durch die Schwierigkeit des vorgenommenen Werks unterschieden. — Auf den Act des **sustinere** bezieht sich die **patientia**, welche bewirkt, daß der Geist nicht bei der Größe der drohenden Uebel durch Niedergeschlagenheit gebrochen werde und von seiner Größe abfalle; sie ist der Grund der **honestas**, das freiwillige und längere Ertragen des Schwierigen und Lästigen und bei Todesgefahren ein integraler Theil der **fortitudo**. Sie ist mit der Liebe, aus der sie hervorgeht, als ihrer Form verbunden (denn die Liebe ist geduldig, 1 Cor. 13) und kann daher nicht ohne Gnade im menschlichen Herzen seyn; eine Art der **patientia** ist die **longanimitas**; die **perseverantia** bewirkt, daß der Mensch durch langes Ertragen der Beschwerden nicht ermüdet, und ist das stete und feste Beharren in der vernünftigen Ueberlegung und in der guten That, so lange es nöthig ist; sie hat mit der **constantia** das feste Beharren in jedem Guten, gegen jede Schwierigkeit gemein, und ist mit der **pru-**

dentia als der principalen Tugend verbunden. Sie bedarf zu ihrer Erhaltung in uns nicht bloß der habituellen Gnade, sondern noch einer besondern Gnadenhülfe, die den Menschen bis ans Ende im Guten erhält. Die ihr entgegengesetzten Laster sind pertinacia und mollities.

Das donum der **fortitudo** ist dasjenige, durch welches der Mensch in jedem angefangenen guten Werke bis zum Ende (Tode) besteht und jede drohende Gefahr überwindet, indem jenes das Vertrauen, daß er die Gefahr überwinden werde, welches die Cardinaltugend nicht geben kann, giebt und die Furcht ausschließt. Ihr entspricht die vierte beatitudo: „selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen gesättigt werden;" denn die fortitudo, dürstend nach gerechten Werken, überwindet alle Schwierigkeit. Da die Liebe die Wurzel aller Gaben und Tugenden ist, so kann, was zur fortitudo gehört, auch zur Liebe gehören. Die Frucht der Geduld und Langmuth entsprechen der Gabe der fortitudo.

So wie das A. T. zur körperlichen Tapferkeit für die Eroberung des irdischen Canaans ermahnt, so das N. T. zur geistigen Tapferkeit für die Eroberung des himmlischen Canaans (Matth. 11). Das Himmelreich leidet Gewalt. 1 Petr. ermahnt zum Kampf gegen den Teufel, Jacob. 4 zum Widerstand gegen den Satan (qu. 123—140).

Endlich die letzte Cardinaltugend, die **temperantia**, führt den Menschen zu einer **vernünftigen Mäßigung der Neigungen und Begierden, der passiones**; nicht von den der Vernunft angemessenen natürlichen Ergötzungen, sondern nur von den unvernünftigen zieht sie ab. Es gibt auch eine temperantia aus Klugheit und eine natürliche temperantia, welche aber beide nicht die wahre Tugend sind. Der temperantia entspricht auch das donum timoris, welches sich auf Gott bezieht und das ihn Beleidigende meidet, und daher mehr der spes als der temperantia entspricht; aber letztere bedarf auch dieser Gabe, um den größten Lockungen zu widerstehen. Die temperantia, welche die Begierde nach dem, was

den Menschen gegen die Vernunft anzieht, mäßigt, ist eine specielle Tugend; aber sie ist auch eine allgemeine Tugend, die als eine temperies, welche die Vernunft in alle Handlungen und passiones setzt, allen moralischen Tugenden gemeinsam ist; sie widersteht also dem Angenehmen, der Lust, dagegen die fortitudo dem Unangenehmen, der Unlust. (Die Ruhe des Geistes kommt daher dieser Tugend in besonderm Maaße zu, weil sie gegen dasjenige strebt, was den Menschen am meisten beunruhigt, und auch die Schönheit, weshalb ihr auch besonders das honestum beigelegt wird.) Die temperantia hat es mit den unvernünftigen Begierden und Ergötzungen durch sinnliche Güter und mit der Traurigkeit und Unzufriedenheit über den Mangel dieser Güter zu thun, sie mäßigt also jene immoderantia und hebt diese Traurigkeit; so hat also die fortitudo es mit den timores, die temperantia eigentlich mit den concupiscentiae, ganz besonders aber mit den größten Begierden und Ergötzungen zu thun, mit denen des Essens, Trinkens und der Liebe, d. h. mit denen des Gefühls (tactus), welche die Sinnlichkeit berühren; freilich sind die geistigen Ergötzungen groß, aber diese sind an sich vernunftgemäß und nur per accidens sündlich, so weit sie von der Pflicht abweichen. Das Maaß der temperantia wird nicht durch das Ziel, sondern durch die Nothwendigkeit dieses Lebens, d. h. nach der Körperbeschaffenheit, den äußern Umständen, Ehrbarkeit, Vermögen u. s. w. bestimmt. Das Ziel und die Regel der temperantia überhaupt ist die Seligkeit, aber das specielle Ziel für jeden Act ist die necessitas vitae, innerhalb welcher das liegt, was in den Gebrauch des Lebens kommt. Die temperantia ist für dieses Leben eine besonders nothwendige Tugend, und weil die Mäßigung in ihr allen Tugenden gemeinsam ist, ist sie eine Cardinaltugend. In Rücksicht der Rangordnung ist sie aber die letzte, weil sie allein das eigene Wohl des Subjects berücksichtigt. Die der Mäßigkeit entgegengesetzten Laster sind die insensibilitas und die intemperantia; letztere ist das verwerflichste und häßlichste Laster, weil sie den Menschen von

seiner edlen Würde bis zur Bestialität erniedrigt; weil sie sich oft bei Kindern findet, wird sie auch das vitium puerile genannt. Die integralen Theile der temperantia sind die verecundia, welche die turpitudo der Unmäßigkeit flieht; sie ist eigentlich der timor vituperii, daher eigentlich keine Tugend; sie findet sich weder in Greisen, noch in heiligen, noch in lasterhaften Menschen; und die honestas, welche die Schönheit und Lieblichkeit und das der temperantia besonders eigenthümliche geistige decorum liebt (qu. 141, 2, 3m). Die subjectiven Theile sind die abstinentia und sobrietas, welche sich auf das Essen und Trinken beziehen (zur erstern gehört besonders das jejunium), ferner die castitas, (per quam castigamus delectationes generationis) von pudicitia verschieden, wie jede Hauptsache von ihren circumstantiae; indessen werden beide zuweilen verwechselt. Die geistliche Keuschheit, durch welche der menschliche Geist verhindert wird, sich überhaupt mit unerlaubten Dingen ergötzlich zu verbinden, ist eine allgemeine Tugend, denn ihr Ziel ist das Ziel und Werk jeder andern Tugend (2 Cor. 11, 2). Auch die virginitas s. integritas carnis ist eine sehr lobenswerthe Tugend. Die partes potentiales oder verwandten Tugenden der temperantia haben theils mit den innern Bewegungen der Seele zu thun, theils mit den äußern Bewegungen und Acten des Körpers, theils mit äußern Dingen. Außer den innern Seelenbewegungen (der concupiscentia), welche die temperantia zügelt, finden wir noch die Bewegung des durch den Angriff der passio bewegten Willens, welche die continentia zügelt, durch welche dem Willen die Herrschaft über die den Menschen beunruhigenden Begierden, besonders der Liebe, erhalten wird; sie liegt im Willen. Die Bewegung der Hoffnung und Kühnheit wird gezügelt durch die humilitas (vgl. unten). Die Bewegung des Zorns, die nach Rache dürstet, wird unterdrückt durch die mansuetudo s. clementia; jene geht mehr auf die innere Bewegung, diese mehr auf die Aeußerung derselben und zeigt sich bei der Bestrafung; sie stehen weit

den Tugenden nach, welche ein göttliches oder menschliches Gut erzielen. Ersterer ist die **iracundia**, letzterer die **crudelitas** entgegengesetzt. Die äußern Bewegungen des Körpers werden gezügelt und geregelt durch die **modestia**, welche in drei Theile (nach Andronikus) zerfällt: in die **bona ordinatio**, welche entscheidet, was zu thun und zu lassen ist, und nach welcher Ordnung, welcher sie zugleich eine Dauer sichert; in den **ornatus**, welcher in den Handlungen die **bona decentia** beobachtet, und in die **austeritas**, welche sich in Gesellschaften, Conversationen u. s. w. äußert. Die **modestia** beaufsichtigt den Scherz und den Ernst, die Kleidung und Haltung des Körpers und sucht in Allem das Ehrbare und Zierliche; sie hat daher nicht bloß mit den äußern Actionen des Körpers, sondern auch mit den innern der Seele zu thun. (Cicero begreift unter **modestia** Alles, was zur Mäßigung der äußern Bewegungen, der äußern Dinge und der Hoffnung gehört, also die **modestia**, **parcitas**, **simplicitas** und **humilitas**. In Rücksicht der äußern Dinge ist eine doppelte Mäßigung zu beobachten: zuerst, daß man nichts Ueberflüssiges suche, welches die **parcitas** ist, dann, daß der Mensch nicht nach dem gar zu sehr Ausgesuchten verlange, die **simplicitas**. — Unter allen diesen der **temperantia** verwandten Tugenden ist nur über die **humilitas** etwas Näheres zu berichten. Eine ausgezeichnete Tugend, zügelt und mäßigt sie die Passionen der Hoffnung und Kühnheit und bewirkt, daß der Mensch an sich die eigenen Fehler, in Andern die göttlichen Gnadengaben anschaue und dadurch bewogen, sich jenen in diesen Dingen nachsetze und für gering achte. Nach beiden Thätigkeiten wurzelt sie aber in der Ehrfurcht vor Gott. Nach den theologischen und intellectualen Tugenden und nach der **justitia legalis** ist sie die größte und ausgezeichnetste Tugend. Die Liebe ist freilich die größte Tugend (Col. 3), aber die Demuth empfiehlt der Herr besonders, weil sie die Hindernisse des Heils wegräumt (Matth. 11). Sie disponirt den Menschen zum freien Zugang zum Göttlichen, und ist daher gewissermaaßen von Seiten des Menschen das Fundament der andern

Tugenden; denn Gott widersteht dem Hoffährtigen, dem Demüthigen aber giebt er Gnade (Jac. 4); aber von Seiten Gottes haben wir nur durch den Glauben den ersten Zugang zu ihm (Hebr. 11), inwiefern der Glaube Fundament ist und höher als die Demuth steht. Aus der innern Gesinnung der Demuth gehen gewisse äußere Zeichen in Worten, Thaten und Gesten hervor, welche die Tugend selbst offenbaren, weshalb aus den von dem heiligen Benedict angenommenen zwölf Graden der Demuth zugleich ihr Wesen erkannt wird; doch umfassen diese zwölf Grade nicht bloß die Demuth, sondern fast alle Tugenden, fast das ganze christliche Leben, daher Thomas sie mit Recht auch Wirkungen der Demuth nennt; aber nicht mit Unrecht, fügt er hinzu, werde dasjenige, was zu andern Tugenden gehöre, auch der Demuth zugeschrieben, weil der Act der einen Tugend hervorgeht aus dem der andern. Es ist aber zur Demuth gerade nicht erforderlich, daß der Mensch genau alle seine Fehler und die Gnadengaben Anderer erkenne, sondern nur die Ueberzeugung von ihrem Daseyn ist nothwendig, aber auch möglich; man muß erkennen, daß man nur in und durch Gott etwas, ohne ihn aber gar nichts vermag (1 Cor. 2—3). Der Mensch aber gelangt zur Demuth theils durch die göttliche Gnade, theils durch eignes Bestreben, indem er zuerst das Aeußere in Schranken hält, dann aber zur Ausradung der innern Wurzel des Gegensatzes der Demuth fortschreitet. Dieser Gegensatz besteht in der **superbia**, durch welche der Mensch gegen die rechte Vernunft das Maaß seiner Kraft und seiner innern und äußern Verhältnisse zu überschreiten wünscht, er ist die untergeordnete Begierde nach eigner Größe; und insoweit aus ihr in Rücksicht auf das Ziel auch andere Laster hervorgehen, ist sie ein peccatum generale. Das Subject ist der Wille und die vis irascibilis. Passend giebt Gregorius vier Arten des Stolzes an, welche darin bestehen: 1) daß man glaube, sein Gut durch sich selbst zu haben; 2) daß man glaube, das besonders geschenkte Gut wegen seiner Verdienste erhalten zu haben; 3) daß man sich eines Guts



rühme, das man nicht habe; 4) daß man bei Verachtung Anderer doch begehre, daß man das Gut, was man hat, allein zu haben scheine. Da der Stolz am meisten von Gott abwendet, so ist er die größte Sünde, und weil er jenes zuerst that, so ist er die erste und das Princip aller Sünde. So ist er von einer Seite ein vitium capitale, von der andern Seite die Königinn und Mutter aller Laster.

Unter den Geboten des Dekalogs bezieht sich besonders das 6te Gebot auf die temperantia, mittelbar aber auch alle andern.

Und damit wäre die Darstellung der Tugendlehre des Thomas beendigt. Zur leichtern Uebersicht der Cardinaltugenden diene nachstehende Tabelle.

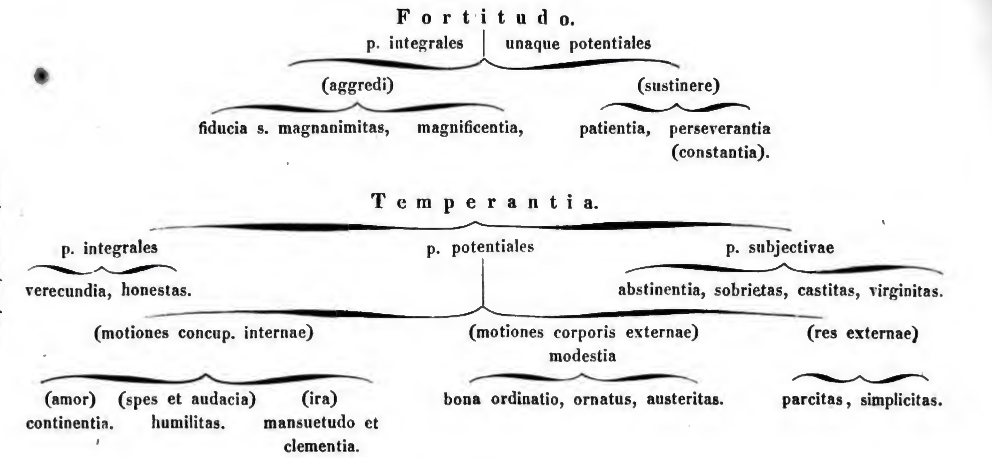
Prudentia.

- partes subjectivae
  - prud. sui regitiva.
  - prud. multit. directiva.
- partes integrales
  - memoria, intelligentia, docilitas, sollertia, ratio.
  - cautio, providentia cicumspectio.
- partes potentiales
  - eubulia, synesis, gnome.

Justitia (aequitas).

- p. subjectivae
  - just. commutativa. s. recompensatio.
  - j. distributiva.
- p. potentiales
  - religio, pietas, observantia.
    - devotio et oratio.
    - adoratio, sacrificium, oblatio, decimae, votum, juramentum.
  - veritas, gratitudo, vindicatio affabilitas, liberalitas.
- p. integrales.
  - bonum facere.
  - malum omittere.




F o r t i t u d o.
p. integrales
unaque potentiales
(aggredi)
(sustinere)
fiducia s. magnanimitas,
magnificentia,
patientia,
perseverantia (constantia).
T e m p e r a n t i a.
p. integrales
p. potentiales
p. subjectivae
verecundia, honestas.
abstinentia, sobrietas, castitas, virginitas.
(motiones concup. internae)
(motiones corporis externae)
modestia
(res externae)
(amor)
continentia.
(spes et audacia)
humilitas.
(ira)
mansuetudo et clementia.
bona ordinatio, ornatus, austeritas.
parcitas, simplicitas.

Wir vergleichen jetzt in unserer fernern Untersuchung die philosophische und theologische Tugend, betrachten also ein Gebiet der philosophischen und eins der christlichen Moral. Wir müssen die philosophische Moral von der christlichen trennen, nicht bloß in Rücksicht der Form, insofern jene die Vernunft, diese die Offenbarung und das christliche Bewußtseyn zur Quelle hat, wonach sich auch die Methode der Behandlung verschieden gestalten möchte, sondern auch in Rücksicht der Materie, insofern nach der Verschiedenheit der Quelle beider auch der Stoff selbst, sowohl der Inhalt und Umfang der Gebote, als auch die Motive der Gebote und die Mittel zur Darstellung des sittlichen Lebens verschieden sich gestalten. Ob eine Vereinigung beider Wissenschaften möglich oder sogar nothwendig ist, haben wir hier nicht zu entscheiden, jedenfalls haben wir hier zwei verschiedene Gebiete, ein philosophisches und ein rein christliches. Die philosophischen Tugenden sind dem Boden des Alterthums entwachsen, die christlichen Tugenden finden wir nur im Christenthum und auf alttestamentlichem Boden. Freilich nennt Thomas und bei weitem die Mehrzahl der christlichen Moralisten die philosophischen Tugenden auch christliche und dem Christen gebührend, man hat sie von dem antiken Boden auf den christlichen übertragen; doch gehört es gerade zu unsrer Aufgabe, zu untersuchen, inwiefern diese Uebertragung thunlich ist, und wie sich die auf philosophischem Boden entsprossene Tugend gestaltet, wenn sie auf christliches Gebiet übertragen wird. Ob Thomas dieses wirklich ausgeführt, dem alten Stamme das neue Reis des Christenthums eingepfropft und dieselben nicht bloß dem Heidenthum entlehnt und ohne Umgestaltung mechanisch in die christliche Moral aufgenommen habe, werden wir später sehen. In der Kritik aber können wir uns nur auf den Standpunkt des Christenthums stellen, theils weil dieses den höchsten moralischen Standpunkt uns darbietet, theils weil wir, als Christen die Untersuchung beginnend, die theologischen Tugenden als feststehend in jeder Hinsicht betrachten können; die Apostolische Trilogie der Tugenden als bleibend und richtig anzusehen, halten

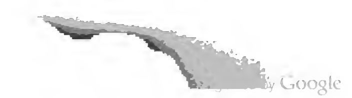
wir, weil sie das ganze christliche Leben umfaßt und in seinem tiefsten Grunde erfaßt, durch die Offenbarung und durch das christliche Bewußtseyn dazu berechtigt, auch wissenschaftlich uns befugt; sie sind uns als Grundtypus des christlichen Gemüths und Lebens gegeben, und wenn wir die Möglichkeit einer christlichen Philosophie auch zugestehen, so ist doch gerade unsre Frage, wie diese Vereinigung des rein philosophischen Gehalts der philosophischen Tugenden mit dem christlichen Gehalt der Tugend möglich ist, inwiefern die philosophische Tugend der Alten den christlichen Gehalt in sich aufnehmen könne, und wie Thomas diese Vereinigung ausgeführt habe. Der Standpunkt unserer Untersuchung ist daher kein rein philosophischer, sondern vielmehr zugleich ein rein christlicher; nicht nach den Principien der Vernunft allein, sondern nach dem uns in der Offenbarung und im christlichen Bewußtseyn der Offenbarung gemäß Gegebenen, welches uns von vorne herein fest und sicher ist, stellen wir diese Untersuchung an und darnach haben wir zuerst den Begriff der Tugend selbst zu untersuchen. Wir gehen hier aus von einer Kritik des Thomas.

Thomas unterscheidet, wie wir gesehen haben, **virtutes secundum se** und **virtutes secundum quid**. Jene sind Tugenden des Willens und bewegen nur die andern Vermögen, so weit dieselben mit dem Willen in Wechselwirkung stehen; sie machen den Menschen selbst gut und erzeugen gute Werke, die gute Anwendung der Tugend und Kräfte selbst; die **virtutes secundum quid** aber liegen außerhalb des Willens in einem besondern Vermögen und sind nur Tugenden in Beziehung auf dieses Vermögen, machen den Menschen an sich nicht gut und tugendhaft, sondern verrichten nur ein gutes Werk. Diese sind die **virtutes intellectuales**, welche aber nicht in den andern, sondern nur in den höhern Apprehensivkräften sich finden können, deren vollkommne Ausbildung ihr Ziel ist. Insofern sind sie nur Tugenden, insoweit sie die Wahrheit erforschen. Die **virtutes secundum se** aber sind die einfach sogenannten eigentlichen Tugenden, sie vollenden und disponiren den Willen zum

Guthandeln, indem dieser das höchste Gut der Vernunft, alle göttlichen und menschlichen Güter, die Liebe Gottes und das Glück des Nächsten erzielt. Diese Tugenden theilen sich in moralische und theologische. Darnach erklärt aber Thomas die Tugend im Allgemeinen für eine gute Qualität (oder Seelenhabitus), durch welche der Mensch immer gut handelt, welche Keiner mißbrauchen kann und welche entweder eine vom Menschen selbst erworbene und in seiner Natur begründete, oder eine von Gott uns eingegebene, ohne unser Zuthun von Gott in uns gewirkte ist. Die moralischen und intellectualen Tugenden unterscheiden sich wie Verstand und Willen, erstere aber haben nur das Wesen der Tugend, insofern der Habitus der Vernunft gemäß ist. Zur guten Handlung ist also nicht bloß die gute Disposition der Vernunft durch die intellectuelle Tugend, sondern auch die des Willens durch die moralische Tugend nothwendig, und der Wille ist also nur Princip der Tugend, insoweit er an der Vernunft Theil hat; doch ist zur moralischen Tugend nur die prudentia und die Tugend des intellectus nothwendig, während allerdings die intellectuellen Tugenden eine Statt haben können ohne die moralischen, ausgenommen die prudentia, welche ihrem Wesen nach eine intellectuelle, aber ihrer Materie nach eine moralische Tugend ist (vgl. S. 8 ff.). Doch sind die moralischen Tugenden nur vollkommne Tugenden, insofern sie den Menschen vollkommen zu der Seligkeit zu führen vermögen, welche den natürlichen Kräften des Menschen adäquat, durch die sie erreichbar und immer noch eine unvollkommne ist; aber die vollkommne Seligkeit, das Schauen Gottes geht über die natürlichen Kräfte des Menschen hinaus und ist allein durch göttliche Tugend erreichbar, durch Theilnahme des Menschen an der göttlichen Natur durch Jesum Christum (2 Petr. 1, 4). Diese aber sind die theologischen und die vollkommensten Tugenden, sie sind übernatürliche Kräfte, gegeben zur Erreichung des übernatürlichen Ziels, welches Gott selbst ist, während die andern Tugenden

nur ein Gut der Vernunft erzielen (Anm. 2). Doch nicht bloß die theologischen Tugenden, sondern auch einige moralische sind von Gott eingegeben, insofern sie auf eine specielle Art den Menschen zu seinem Ziele führen sollen. Diese sind aber wiederum Principien der theologischen, göttlichen Tugenden, und müssen als solche von Gott gewirkt seyn, sind **principia superaddita**, wie die **temperantia** eine **acquisita** und eine **infusa** seyn kann. Thomas prädicirt von der moralischen und intellectuellen Tugend auch die rechte Mitte, welche in der Vernunftmäßigkeit und Wahrheit besteht, und in der Sache selbst liegt. Für die theologischen Tugenden giebt es nur eine Mitte in Rücksicht auf uns und unsere Kraft, also die Kraftangemessenheit. Die moralischen Tugenden finden sich in vielen Händen; sobald dieselben sich aber auf das höchste Gut beziehen, sind sie **a Deo infusae** und ohne **charitas** nicht möglich. Hieraus aber ist klar, daß allein die **virtutes infusae** vollkommne und einfache Tugenden zu nennen sind. In der **charitas** müssen auch alle moralischen Tugenden liegen. Doch setzen sich den moralischen, von Gott gewirkten Tugenden zuweilen Schwierigkeiten entgegen, wie den erworbenen moralischen Tugenden nicht. Dennoch aber sagt Thomas, daß die **dona** gerade **habitus** sind, welche den Menschen auf das höchste Gut disponiren, während die moralischen Tugenden ihn nur für das Gut der Vernunft disponiren. Dennoch müssen die theologischen Tugenden den **donis** vorausgehen, um die **unio** zu wirken, durch welche der heilige Geist auf den Menschen wirkt; die **dona** aber vollenden die Kräfte der Seele auf den Trieb des heiligen Geistes, disponiren dieselben zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen und stehen daher höher, als die andern Tugenden. Von den Gaben aber unterscheidet er wieder die Früchte nach Gal. 5, welche den moralischen Tugenden, theilweise wenigstens, dem Namen nach gleich sind (S. 21—29).

Daß Thomas in dieser Theorie der Tugenden dem Aristoteles besonders folgt, ist nicht zu verkennen; mit ihm nimmt er die physische Tugend, d. h. die natürliche Anlage zur Tugend,



an, worin ihm die katholische Lehre vom Zustande des Menschen günstig ist; ferner die moralischen oder ethischen Tugenden, und anstatt der Φρόνησις des Aristoteles, der verständigen Tugend, welche die Tugend überhaupt vollendet, setzt er die christliche Tugend. Nach dem Aristoteles setzt er eine Mannigfaltigkeit der Tugenden nach der Mannigfaltigkeit der Passionen und Laster, und läßt zwischen diesen, ebenfalls wie jener, die Tugend in der rechten Mitte stehen. Indessen nicht allein den Aristoteles, sondern auch den Platon berücksichtigt er (S. 18), entlehnt von ihm die vier Cardinaltugenden und sucht durch Nachweisung ihrer Einheit die Einheit der Tugend überhaupt festzuhalten. Aber offenbar geräth Thomas, theils durch diese Entlehnung aus verschiedenen Systemen, theils durch Uebertragung auf das christliche Gebiet und durch Aufnahme der christlichen Tugenden in seinem Tugendsystem, überhaupt und insonderheit mit seinem Tugendbegriff (S. 8 ff.) in Verlegenheit und Verwirrung, aus welcher er sich freilich, was nicht zu leugnen ist, auf eine recht scharfe, oft spitzfindige Weise herauswickelt und so die Summe aller Tugenden dennoch zu einem, wenn auch oft schlecht verbundenen Ganzen erhebt. Was den Begriff der Tugend betrifft, so nennt er alle drei Gattungen „Tugenden," doch die christliche Tugend die vollkommenste. Daß ihm der Begriff der Tugend nicht klar ist, leuchtet ein. Um sich indessen aus dieser ihm wohl bewußten Verlegenheit herauszuziehen, scheidet er das Ziel und Gut, und nimmt ein Gut der Vernunft und ein höchstes Gut an (vgl. Anm. 2). Indem er aber den Philosophen hier zu rechtfertigen und auch dem Christenthume so wie seinem kirchlichen Systeme nicht zu nahe zu treten sucht, geht ihm die Reinheit des Begriffs des höchsten Guts und damit der Tugend verloren; wie er auch selbst nur die auf das höchste Gut zielende Tugend die wahre und vollkommne heißt (S. 52). Denn das höchste Gut ist doch allein das wahre Gut, und außer und ohne Beziehung auf dieses giebt es kein Gut. Was versteht er unter dem Gut der Vernunft? Meint er die wahre Vernunft, so muß doch ihr Gut mit dem



höchsten Gut, welches in Gott, der höchsten Vernunft, liegt, zusammenfallen; insofern das Gut der Vernunft aber, wie er richtig behauptet, auf das höchste Gut zielt und circa finem ist, insofern kann und darf er es auch nicht als ein von diesem getrenntes und als ein selbstständiges betrachten, denn nur als Theil des höchsten Guts ist es überhaupt ein Gut; eben so geht es mit der intellectuellen Tugend; sie erstrebt die Vollendung der Vernunft, doch nur insofern sie die Wahrheit finden soll. Wie aber läßt sich die Wahrheit vom höchsten Gute ausscheiden? Mit dem Streben und Finden des einen ist auch nothwendig das des andern verbunden. Das höchste Gut aber und die Vollkommenheit der Tugend bedingen sich gegenseitig. Es fehlt also offenbar in Rücksicht auf das Ziel dem Tugendsystem des Thomas gänzlich die Einheit; und diese finden wir auch nicht hergestellt in seiner Betrachtung über die Wurzel der Tugend. Zuerst ist diese Scheidung der Seelenvermögen als einzelne Principe der Tugenden ganz unzulässig, und daß Thomas selbst diesen Mangel und diese Schwierigkeit gefühlt hat, ist allein schon klar aus der Vermittelung, welche er durch den Begriff der Klugheit sucht. Daß Wille und Vernunft niemals zu trennen sind, ist ihm wohl klar, wie er in seinen allgemeinen Betrachtungen über die Seelenvermögen (vgl. Note 1) auch gut explicirt hat. Aus der katholisch-kirchlichen Ansicht von dem natürlichen Zustande des Menschen, der er im Herzen weniger zu huldigen scheint, als in seinem Systeme, erklärt sich seine Scheidung zwischen moralisch-erworbener und christlicher, von Gott gewirkter Tugend. Auch hier indessen fühlt er die Verlegenheit, in die ihn sein Standpunkt zwischen der Philosophie der Alten und der Kirchenlehre führt; beide erklärt er für Tugend, aber nur die christliche ist vollkommne Tugend; um den Widerspruch auszugleichen, erschafft er die neue Art der virtutes morales infusae, die er aber später fast gar nicht berücksichtigt und die, wie es scheint, sich nur in den auf die moralischen Tugenden wirkenden dona wiederfinden. Diese Scheidung zwischen natürlicher oder erworbener und von Gott ge-

wirkter Tugend hängt auf's innigste zusammen mit seiner Scheidung zwischen dem Gut der Vernunft und dem höchsten Gut. So hat Thomas keine Einheit des Tugendbegriffs und kann sie auf keine Art hervorbringen, da er das doppelte Ziel und die doppelte Quelle nicht aufgeben will; die Einheit, die er noch festzuhalten scheint, liegt in der Ausbildung und Entwickelung der Tugend zwischen Quelle und Ziel, indem er behauptet, daß beide Arten der Tugend etwas Gutes wirken, sey es das Gut der Vernunft oder das göttliche Gut, welche sich aber nicht trennen lassen, sondern beide im höchsten Gute zusammenfallen, wie in der weitern Entwickelung des Thomas, vielleicht gegen seinen Willen, auch oft geschieht. Dennoch aber sucht er in der allgemeinen Erklärung des Tugendbegriffs die Verschiedenheit der Arten festzuhalten. Daß Thomas, obgleich er dem Philosophen nicht zu nahe treten will und den Pelagianismus seiner Kirche festhält, sich dennoch auf christlichem Standpunkte zu erhalten sucht, sieht man aus der Stellung und Auszeichnung der christlichen Tugenden. Daß wir aber die Einheit und Einfachheit des Tugendbegriffs überhaupt festhalten müssen, wie Thomas auch anstrebt und durch seine Begriffserklärung erlangt zu haben meint, ergiebt sich schon aus logischen Gesetzen; das Ziel der Tugend muß Eins und kann nie ein doppeltes seyn, so daß das eine in dem andern läge oder ein Theil desselben wäre. Und was das Princip betrifft, so bedingt das eine Princip des Thomas, die Uebung und Anlage, freilich nicht logisch nothwendig das andere Princip der Gnade, aber da er die christliche Tugend als die eigentlich vollkommne statuirt, und als abstrakter Begriff die Tugend doch in ihrem normalen und vollkommnen Zustande aufgefaßt werden muß, so müssen wir die Gnade (zumal da dieses jenes andere nicht ausschließt, sondern, wenn gleich nicht als primitives, sondern als subjectives, in sich schließt und voraussetzt, bei dem menschlichen Verderben aber zur Realisirung der Tugend überhaupt nothwendig ist), als Princip der Tugend setzen, selbst logisch betrachtet, geschweige denn auf unserm christlichen Standpunkte, auf dem wir, wenn

wir auch eine natürliche Anlage oder das Vermögen zur Tugend annehmen, doch solchen Maaßstab für die Tugend setzen müssen, der auf natürlichem Gebiete für die sogenannte Tugend nicht Maaßstab seyn kann, nämlich das göttliche Leben, den Glauben und die Liebe, welche aber auch als das Princip der wahren Tugend sich nicht auf natürlichem Gebiete finden. Dieses aber räumt Thomas auch eigentlich ein durch seine Behauptung, daß die charitas alle moralischen Tugenden erzeuge und in sich fasse, und durch das Zugeständniß, welches er dem Augustin macht, daß was nicht aus dem Glauben komme, Sünde sey, so wie in der Behauptung, daß überhaupt die **virtutes infusae** allein einfach „Tugenden" zu nennen seyen. Hieraus ergiebt sich nun weiter, daß der allgemeine Begriff der Tugend des Thomas unvollkommne und vollkommne Tugenden in sich fasse, und daß, wenn er nach seiner eignen spätern Ausführung der Tugenden, welcher seine Begriffserklärung nicht entspricht, den einfachen Tugendbegriff aufstellen, und die vollkommne (d. h. christliche) Tugend erklären wollte, er sagen müßte, sie sey ein von Gott im Menschen ohne sein Zuthun gewirkter Seelenhabitus, durch welchen der Mensch nur gut handeln könne.

Aus dem Vorhergehenden nun ergiebt sich, daß wir für unsere Untersuchung den Tugendbegriff des Thomas nicht gebrauchen können; denn die Idee der Sittlichkeit und also auch der Tugend, insofern diese mit jener zusammenhängt, ist nur Eine und einfache, wir können hier keinen Begriff der Mitte und des Grades statuiren, nichts kann mehr als sittlich seyn, und nichts, was und insofern dieses sittlich seyn will, weniger als sittlich; insoweit also die moralischen und intellectuellen Tugenden nicht dem Begriff der Sittlichkeit, die doch den Inhalt der Tugend bildet, adäquat sind, insoweit sind sie keine Tugenden, so weit sie es thun, fallen sie mit den christlichen zusammen und sind in ihnen enthalten; diese wiederum können auch nicht über die Sittlichkeit hinausgehen, weil gerade durch sie, und erst durch sie als vollkommne Tugenden, die Idee der Sittlichkeit

realisirt wird. Daß im Christenthum die Idee der Sittlichkeit wirklich und am vollkommensten realisirt ist, wird Jeder zugeben. Die Sittlichkeit nun ist ihrem allgemeinen Begriffe nach die Beschaffenheit des menschlichen Geistes und seiner Thätigkeit, welche an und für sich (zum Unterschiede vom Nützlichen) ein intellectuelles und praktisches (zum Unterschiede vom Schönen) Wohlgefallen hervorruft, begleitet von dem Bewußtseyn der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit (zum Unterschiede vom Schönen und Nützlichen). Correlate des Begriffs der Sittlichkeit sind die Freiheit und das Sittengesetz, welches eine Abhängigkeit, und zwar von dem heiligen Urheber der sittlichen Weltordnung (Jac. 4, 12), voraussetzt, worin die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit besteht. In der freien Uebereinstimmung des menschlichen Willens und der Gesinnung mit jenem Sittengesetz also besteht die Sittlichkeit oder Moralität. Diese freie Uebereinstimmung aber findet sich nur in dem Christen, der durch den Geist Gottes wiedergeboren (Joh. 3, 5; 6, 63), durch den Sohn, der recht frei macht, und durch die Wahrheit frei geworden (Joh. 6, 32 und 36), der nicht mehr fleischlich gesinnt, sondern dem Gesetz des Geistes unterthan ist (Röm. 8, 7); sie findet sich nur in demjenigen, welcher geistlich gesinnt ist, weil der Geist Gottes in ihm wohnet (Röm. 8, 9), der von Gott die Kraft erhalten, stark zu werden am inwendigen Menschen (Eph. 3, 16), der den neuen Menschen nach dem Ebenbilde Gottes (Eph. 4, 24) und den Herrn Christum durch den Glauben angezogen hat (Röm. 13, 14), der die Wahrheit thut (1 Joh. 1, 6) und Mitglied des heiligen Volks ist (1 Petr. 2, 9), dem jenseits das höchste Gut bereitet ist (1 Cor. 2, 9). Daher erklärt Schwarz (Sittenlehre 2te Auflage, 1830. I, S. 74): „die Sittlichkeit des Christen für die Beziehung des Glaubens auf sein Leben in allen seinen Punkten;“ sie ist also mit andern Worten die freie Uebereinstimmung der Gesinnung des durch die Gnade zum



neuen göttlichen Leben wiedergebornen und der göttlichen Natur theilhaftig gewordenen Menschen mit dem ihm von neuem durch die göttliche Gnade in das Herz geschriebenen und in der heiligen Schrift geoffenbarten Sittengesetze oder Willen Gottes; oder die freie Uebereinstimmung der Gesinnung, d. h. der durch die Gnade erleuchteten Vernunft und des auf das Gute gerichteten Willens, mit dem göttlichen Sittengesetze. In dieser Erklärung finden wir die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit im Sittengesetz und die höchste Freiheit, die in der Abhängigkeit vom Sittengesetz mit der Nothwendigkeit zusammenfällt; *) und dieses ist die Sittlichkeit in ihrer Vollkommenheit, damit aber eben die wahre und einzige Sittlichkeit. Haben wir aber so durch den Sittlichkeitsbegriff einen festen Boden gewonnen, da sie der allgemeinste Begriff in der Sittenlehre ist, so ergiebt sich uns leichter der Begriff der Tugend. Wie die Sittlichkeit nur Eine ist, so ist auch die Tugend nur Eine in ihrer Vollkommenheit. Aber was ist die Tugend, welches ihr Verhältniß zur Sittlichkeit? Weder für den Begriff der Sittlichkeit, noch für den der Tugend finden wir in dieser Gestalt eine Bezeichnung in der heiligen Schrift; es ist ein Begriff des Lebens, den die Philosophie sich angeeignet hat, und der aus der alten Welt in die neue christliche übergegangen ist. Die Sittlichkeit ist der Grund und das Princip jeder Sittenlehre; sie theilt sich in drei Zweige, in Pflicht, Tugend und Gut, und zwar als ihre drei verschiedenen und coordinirten Formen, deren jede die Sittlichkeit ganz in sich faßt und darstellt. Schleiermacher (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin, 1803. S. 175) nennt diese drei Formen: (Bewegung oder Handlung), Kraft und Product. Darnach ist die Tugend, die Sittlichkeit als Kraft und Gesinnung gedacht;

*) In der Bestimmung der höchsten Freiheit ist auch zugleich das rechte Motiv; denn Freiheit und Nothwendigkeit finden ihre Einheit in der Liebe, die aber allein das rechte Motiv der Sittlichkeit ist; denn diese ist allein vernünftig. Liebe zum Gesetz ist also die wahre und freie Abhängigkeit von demselben, oder vielmehr ordnet sie dem Gesetz nicht unter, sondern erhebt sie über dasselbe.

und S. 209 sagt derselbe: „sie verhält sich zur Pflicht, wie die Idee des Weisen *) zu der des Gesetzes, d. h. wie die Kraft zu der Formel, durch welche ihre Aeußerungen bezeichnet werden. Das Merkmal der Pflicht ist die Gesetzmäßigkeit, das der Tugend ist die Sittlichkeit; es darf aber der Tugend als Kraft nicht die Aeußerung als etwas Zufälliges und Gleichgültiges genommen werden, denn die Aeußerung liegt in der Kraft und ist von der Kraft ohne Aufhebung des Begriffs nicht zu trennen." Damit stimmt überein, was Schleiermacher in seinem Entwurf eines Systems der christlichen Sittenlehre (vgl. Schleiermacher's Nachlaß: Abtheilung der Philosophie 5ter Band, S. 329) sagt: „Die Tugend ist die Intelligenz (d. h. Vernunft) als inwohnender Geist des Einzelnen," während das höchste Gut die Intelligenz als Geist des Ganzen identisch mit seinen Producten ist. Jede Sphäre des höchsten Guts bedarf aller Tugenden und jede Tugend geht durch alle Sphären des höchsten Guts. So wie das Wirklichwerden des höchsten Guts die Vollkommenheit der Tugend voraussetzt, so fällt umgekehrt erst in die vollständige Realisirung des höchsten Guts auch die gänzliche Bildung der Persönlichkeit im ganzen Umfange durch die inwohnende Intelligenz. Und in der Kritik heißt es S. 211: „Als richtige Bezeichnung des Unterschiedes sowohl, als der Verbindung zwischen Pflicht und Tugend bewährt sich jener Spruch der Stoiker, „daß in jeder vollkommnen Handlung alle Tugenden wirksam seyen." Und in seinem System (S. 420, § 321): „die Pflicht setzt das höchste Gut voraus und bedingt die Tugend, aber umgekehrt auch bedingt das höchste Gut und setzt die Tugend voraus." So steht also die Pflicht zwischen der Tugend und dem höchsten Gute, der Voraussetzung und Vollendung. Mit dem Einen ist also immer das Andere gesetzt. Hiemit ist allerdings das

*) „Denn der Weise ist der, in welchem die sittliche Kraft und Gesinnung ununterbrochen und ausschließend wirksam ist, und welche alles hervorbringt, was durch sie kann gewirkt werden, anderes aber nicht." Schl.

Verhältniß zwischen der Tugend und Sittlichkeit gegeben, und auch die abstrakte philosophische Erklärung des Tugendbegriffs; aber dieser formale Tugendbegriff erwartet seinen Inhalt von dem Inhalte der sittlichen Idee. Haben wir diese bestimmt, so ist also auch der Inhalt der Tugend bestimmt, und somit das Ganze erledigt. Ihren Inhalt aber haben wir oben aufgestellt und damit wäre die Tugend, oder vielmehr die christliche Tugend, die Sittlichkeit, als eine den Christen beseelende Kraft gedacht, die, zunächst der Gesinnung inwohnend, sich in guten Werken äußert, oder die Kraft der mit dem göttlichen Gesetze in freier Uebereinstimmung stehenden christlichen Gesinnung, oder die Kraft der christlichen Gesinnung (als Eigenthum und Product der durch Christum wiedererlangten Freiheit gedacht). Zur Erklärung und Verdeutlichung unsers Begriffs wollen wir kurz zwei andre Erklärungen vergleichen. Flatt (Moral S. 68) sagt: „Die christliche Tugend ist ein solches herrschendes, aufrichtiges, ernstliches, williges und anhaltend thätiges Bestreben, alle Gebote Gottes zu befolgen, bei welchem der Glaube an Jesum (d. h. die Ueberzeugung theils von der Göttlichkeit seiner Gebote, theils von der Wahrheit seiner Belehrungen, namentlich der Lehren von Gott, von dem Menschen selbst und vom ewigen Leben) zu Grunde liegt.“ Aber das bloße Bestreben ist noch keine Tugend und sein Maaß ist nicht das Maaß der Tugend, es muß eine gewonnene Kraft schon da seyn, wo Tugend ist. Auch paßt diese Erklärung nicht auf alle einzelnen Tugenden, wie Glaube, Liebe, Geduld, Weisheit. Tiefer aber geht Sailer (Handbuch der christlichen Moral. Sulzbach 834. 3 Bde. I, S. 307—32). Er nimmt drei Momente der Tugend an, indem er sie als Tugend überhaupt betrachtet und ferner die Tugend auf religiösem und die auf christlichem Standpunkte. Die Tugend überhaupt auf menschlichem Standpunkte erscheint als die Mannhaftigkeit des Gemüths, als das Gerüstetseyn zum Kampf (als virtus, ἀρετή) und als solche ist sie der feste, bewährte Vorsatz, „das heilige Gesetz zu erfüllen, ist ein fester Entschluß, der sich stark beweis't gegen alle Reizungen und Ver-

suchungen der Lust, der durch Uebung zu einer freien Fertigkeit erhoben wird durch die gänzliche Ueberwindung aller widerstrebenden Neigungen und Begierden, der aber nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich sich darstellt in guten Werken, und in welchem sich Ruhe mit Eifer, Apathie mit Begeisterung verbindet. Zweitens die Tugend auf dem religiösen Standpunkt geht aus von der Erkenntniß Gottes und des ewigen Lebens, und verleiht dadurch dem Menschen eine Ueberlegenheit über das Vergängliche und Zeitliche. Das Göttliche ist ihr Gesetz, ihr Bestimmungsgrund, ihr Endzweck; sie ist die unmittelbare Richtung auf die ewigen Ideen des Guten, die in Gott ewig real sind, im Menschen real werden sollen. Als christliche Tugend ist sie die Stärke des Vorsatzes, nach der Lehre, dem Beispiel und Geiste Christi und mit seinem Geiste die Gesetze der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zu erfüllen; sie ist die Richtung auf Gott, nicht bloß um Gottes willen, sondern auch durch Gott, durch seine Kraft und Antrieb, indem er den Menschen durch Christum mit sich vereinigt; sie ist der lebendige, gebietende Wiedervereinigungstrieb, der Geist, Willen und Gemüth mit Gott hienieden schon vereiniget und sich nach vollendeter Vereinigung ausstreckt, bis sie im Lande der Vollendung vollendet seyn wird. So weis't die Tugend im Allgemeinen die Art der Erscheinung der Energie nach, die zweite, die religiöse Tugend, sucht noch ihr Wesen zu erklären, aber der dritte Standpunkt zeigt auch die Genesis der Tugend. Letztere ist die höchste und wahre Tugend." Im Ganzen genommen stimmt diese Tugenderklärung mit der unsrigen überein; indessen ist festzuhalten, daß die Tugend nicht eine bloße Richtung oder Vorsatz, sondern die sittliche Beschaffenheit der Gesinnung (d. h. der praktischen Richtung des ganzen Lebens und Gemüths nach allen Empfindungen, Neigungen, Vorstellungen und Beschlüssen) ist, wodurch allein das Wesen der Tugend bezeichnet wird. Sie ist die sittliche Kraft, welche die Seele erfüllt und die Gesinnung beherrscht, und die vom christlichen Gesichtspunkt aus als die Macht des Gottesbewußtseyns und als die Kraft der

göttlichen Gnade die Gesinnung zu einer tugendhaften macht. Nicht schon das Streben nach Erfüllung des göttlichen Willens ist Tugend, sondern nur die Kraft und Gesinnung, aus der das Streben hervorgeht. Daher liegt das Wesen der Tugend nicht im Kampfe, sondern in der Kraft, welche kämpft und durch Siege immer mehr wächst; einst aber, in jenem Leben, wird für die Tugend kein Kampf mehr seyn, durch den endlichen Sieg wird die Tugend zu ihrer Vollendung kommen; daher ist der Kampf, wie Sailer (I, 307) auch selbst sagt, nur „ein **status** der Tugend hier auf Erden," und so weit der Christ schon hier auf Erden überwindet, das Ebenbild Gottes errungen, den neuen Menschen angezogen hat, so weit besitzt er vollkommne Tugend. Eine Anlage zur Tugend finden wir also allerdings in der Natur des Menschen, im Verhältniß seiner höhern Kräfte zu den niedern und im Verhältniß des Menschen zur Welt, aber außer dem Christenthum ist die Sittlichkeit nur eine **justitia civilis**, also keine vollkommne Sittlichkeit, und das Streben des natürlichen Menschen nach Tugend und nach Wiedervereinigung mit Gott kann nie ihren Zweck erreichen, denn der Mensch ist unter der Sünde und die Sünde trennt uns von Gott. Erst im Christenthum wird dem Menschen durch den Geist des Herrn das Princip und die Kraft zu Theil, wodurch seine Sittlichkeit eine wahre und vollkommne, und die Kraft der Sittlichkeit in der Gesinnung aus der verkehrten Richtung in die wahrhaft göttliche gebracht wird. Die Tugend wurzelt also in der Natur als Anlage in dem seynsollenden rechten Verhältnisse der Seelenkräfte des Menschen, wurde aber durch die Sünde gehemmt, und indem jenes ursprünglich richtige Verhältniß durch die Sünde aufgehoben wurde, eine höchst unvollkommne, sowohl in Rücksicht ihres Wesens selbst, als in Rücksicht ihrer Quelle und ihres Ziels, und statt der wahren Sittlichkeit, welche nur in der Liebe zu Gott sich findet, wurde eine falsche Sittlichkeit ihr Maaßstab, damit aber die vollkommne Tugend vernichtet. Diese aber wurde wieder möglich und hergestellt durch das Christenthum, und soweit des Geistes Kraft

die freie Zustimmung des Menschen zum göttlichen Gesetze bewirkt, so weit ist in dem Menschen die Frucht des Geistes, d. h. christliche Tugend. Dagegen können wir die Tugend auf nichtchristlichem (unter „christlich" verstehen wir überhaupt im Gegensatz gegen „heidnisch," alles, was zur Offenbarung gehört, und wählen den Ausdruck nach dem Gipfel der Offenbarung in Christo) Gebiete nur eine Fertigkeit nennen, die geübt und erworben wird, um die **justitia civilis** zu realisiren, sie gründet sich im besten Falle in dem Gefühl der Ataxie der Kräfte und in der Sehnsucht des natürlichen Menschen nach dem Göttlichen und nach Wiedervereinigung mit Gott, aber ohne Hoffnung, ihr Ziel erreichen zu können und dadurch ihr eigentliches Wesen, die Kraft der wahren Sittlichkeit, zu erlangen, denn statt Kraft ist im Menschen Ohnmacht, und die neue Kraft muß von oben herkommen. Wo indessen im Heidenthum jenes Streben gefunden wird, verbunden mit dem Bewußtseyn der Ohnmacht, und entspringend aus jener Sehnsucht, da ist wenigstens ein für die Gnade leeres Gefäß, und eine Form der Tugend, welche bereit ist, die Kraft von oben zu empfangen, und von demjenigen, der so strebt, ist der Herr mit seiner Gnade nicht fern (Apostelg. 17, 27), sondern er ist ihm δεκτός, annehmbar für die Gnade in Jesu Christo (Apostelg. 10, 35).

Fassen wir das Resultat zusammen, so finden wir auf nichtchristlichem Gebiete höchstens nur das Streben nach Tugend und eine durch Uebung erlangte Fertigkeit dieses Strebens, doch ohne die eigentliche Kraft und klare Erkenntniß des Ziels; im Christenthum aber finden wir die wahre Tugend, denn hier kommt zum Streben die Kraft und die Möglichkeit, das höchste Gut zu erlangen (Joh. 3, 5);*) diese Kraft ist die Kraft, die

*) Ebenso sagt Nitzsch in seinem System (3te Auflage, S. 54) von Plato und Pythagoras: „Die religiöse Idee des Guten hatte in ihnen Vollkräftigkeit genug, den schlimmen Gemeinzustand der Welt wahrzunehmen, anzuerkennen, mit tiefem Ernste zu betrauern, und doch zu bestehen, nämlich den allmächtigen Sieg des denkenden



wir durch den Geist Gottes erhalten; sie schließt sich an die natürlichen Anlagen und giebt den natürlichen Kräften die rechte Richtung, indem sie die Eutaxie wiederherstellt. So weit nun die göttliche Kraft aber von den natürlichen Kräften des Menschen angeeignet, der Gesinnung des Menschen assimilirt wird und diese umgestaltet, so weit also die durch Christum wiederhergestellte Freiheit des Menschen das Göttliche ergriffen hat, und das Göttliche übt, so weit hat der Mensch Tugend, dieses ist aber die christliche, d. h. wahre Tugend, das in den Kräften des Menschen der **gratia cooperans** Correspondirende. So erklärt sich nach meiner Ansicht auch, weshalb wir in der Schrift den eigentlichen Begriff der Tugend, oder denselben unter eigenthümlicher, adäquater Bezeichnung nicht finden; die Kraft der göttlichen Gesinnung im Allgemeinen wird immer als göttliche Kraft, als Kraft des heiligen Geistes im Menschen betrachtet (nach der religiösen Betrachtungsweise der Schrift), dagegen finden wir wohl die Namen einzelner Tugenden, als Liebe, Sanftmuth u. s. w., als die Beziehungen der göttlichen Kraft auf die einzelnen Momente des Lebens gemäß der menschlichen Freiheit, und wenn die Christen zu einzelnen Tugenden aufgefordert werden, so ist dieses eine Aufforderung, die von Gott erhaltene Kraft auf die einzelnen Momente des Lebens zu richten und zu gebrauchen. Hier wäre auch die andre Ausdrucksweise der Schrift, wie die beim allgemeinen Begriff der Tugend, schwierig und nicht so passend gewesen. Doch finden wir auch die einzelnen Tugenden von jenem göttlichen Gesichtspunkte aus

---

Willens über das Scheinleben einzuleiten und zu glauben. Die Philosophie setzte sich das Heil der Welt zum Zweck. Bewirken konnte sie es nicht. Sie konnte einen Heiland irgendwie denken und ersehnen, aber ihn weder weissagen, noch glauben, ehe er da war ꝛc.," und Seite 55, Note 3: „Das Wesentliche des Christenthums besteht im Heilskräftigen, das des Platonismus im Heilsbezweckenden. Im Christenthum ist also das Heil in That und Wirklichkeit vorhanden, im Platonismus nur in Gedanken und als Ziel des Strebens.

bezeichnet als „Früchte des Geistes“ (Gal. 5, 22). Liegt indessen überhaupt der abstrakte Tugendbegriff selbst der concreten Betrachtungsweise der Schrift fern, so war hier schon der Begriff der eigenen Kraft und Vorzüglichkeit, der im Tugendbegriff sich findet, der religiösen Betrachtungsweise der Schrift überhaupt fremd, nach welcher der Fromme in Demuth bekennt, er vermöge Alles nur durch den, der ihn kräftige, Christum. Dazu richtete sich der Sprachgebrauch des N. T. nach dem des A. T., wo das Gesetz herrschte, weshalb das richtige Verhältniß zum Gesetz durch δικαιοσύνη ausgedrückt wird; aber so wenig wie dieses, entsprechen dem Tugendbegriffe genau weder das hebräische צְדָקָה und אֱמֶת, noch das griechische ἁγιασμός, τελειότης, εὐσέβεια, alle heben nur verschiedene Seiten des Tugendbegriffs hervor; und ebenso selbst ἀρετή und ἀρεταί, welches wir im N. T. an vier Stellen finden (1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3; Phil. 4, 8; 2 Petr. 1, 5), wo es mehr die ursprünglich griechische Bedeutung (von ἀνήρ wie virtus) der Thatkraft hat, es sey denn, daß es an den letzten beiden Stellen die Bedeutung einer sittlichen Fertigkeit, einer guten Eigenschaft hat (vgl. Nitzsch System § 101). Daß die Hauptbeziehungen jener Gotteskraft auf's Leben in der heiligen Schrift in Glaube, Liebe, Hoffnung ausgedrückt sind, und welche es sind, werden wir später sehen; jetzt müssen wir zuerst zu den Tugenden des Thomas zurückkehren, der, wie überhaupt die Scholastiker, mehr mit der Eintheilung der Tugenden, als mit dem Begriff der Tugend sich beschäftigt.

Nachdem wir im Allgemeinen das Verhältniß der Tugenden des Thomas, so weit es nothwendig war zur Beurtheilung des Tugendbegriffs, kurz aufgestellt und beurtheilt haben (S. 68—70), wollen wir die einzelnen Tugendklassen des Thomas an sich näher betrachten.

Die **virtutes secundum quid** behandelt Thomas nur kurz (vgl. S. 10); es gehören zu ihnen zuerst die drei vornehmsten intellectuellen Tugenden: **sapientia**, **intellectus** und **scientia**, welche der philosophischen Erkenntniß, der Erkenntniß

6*

der Axiome (so weit sie durch den gesunden Menschenverstand möglich) und der wissenschaftlichen Erkenntniß entsprechen; sie sind nicht von einander zu trennen, nur graduell verschieden, und sind nur Tugenden, insofern sie die Wahrheit erkennen; auch die **memoria** (welche bei Thomas das Gedächtniß ist, nicht das Gefühl, wie bei andern Schriftstellern des Mittelalters und der frühern Zeit) gehört zu den **virtutes intellectuales**; ebenfalls gehört die **ars** zu den **virtutes secundum quid**. Da nach Thomas (Anmerk. 1) die Thätigkeiten des Verstandes und des Willens sich gegenseitig einschließen und bedingen, so möchte schwer zu erklären seyn, wie er hier Tugenden des Verstandes, unabhängig vom Willen, annehmen kann, ohne eine Inconsequenz und Unklarheit von seiner Seite anzunehmen. Er sagt, die intellectuelle Tugend führt den Willen zum Ziel, aber umgekehrt leitet der Wille auch den Verstand zu seinem Ziel (Anmerk. 1); eine Trennung in der Tugend darf er also auf diese Art gar nicht setzen; die erkennende Thätigkeit schließt das Wollen in sich und umgekehrt. Das Product der erkennenden Thätigkeit, ein Schatz von Kenntnissen, gehört zu den Gütern, d. h. so weit jene der Wahrheit angehören. Die Ausbildung oder Vollendung der Kraft des Verstandes gehört aber dem Willen an, der das bewegende Princip ist, und der so gewirkte **habitus** ist eine Tugend, insoweit die Richtung jener Kraft auf's höchste Gut zielt, sonst aber nicht. Klarheit des Verstandes ist eine Bedingung der Tugend, aber an und für sich nicht schon Tugend, daher Thomas die intellectuellen Tugenden richtiger auch **facultates** nennt und sie erst in der **prudentia** zu wahren Tugenden werden läßt. Thomas scheidet das Gute **secundum quid**, in Rücksicht auf ein besonderes Vermögen, und das Gute **secundum se**, das an sich (d. h. durch Theilnahme am höchsten Gut) Gute. Abgesehen aber von der Wahrheit und Richtigkeit dieser Scheidung, hat die Sittlichkeit, und also auch die Tugend, es nur mit letzterem zu thun; er nimmt die Möglichkeit eines guten Werks, unabhängig von der Güte des handelnden Subjects an (S. 9 ff.);

aber wenn auch in der Hand Gottes das in böser Absicht vollbrachte Werk ein Glied in der Entwickelungsreihe, die zum höchsten Gute eilt, werden kann, so wird das Werk selbst doch nie ein sittliches, und die das Werk erzeugende Kraft nie zur Tugend. Dasjenige, was das Werk zu einem Gut für Andre machte, liegt in dem Willen und der Mitwirkung Gottes. (Gen. 50, 20.) Wenn daher der Verstand auch die Wahrheit erforscht, so ist sein Erforschen kein sittliches, wenn er nicht eben die Wahrheit selbst will; findet er die Wahrheit, ohne daß er sie will, so ist ihm dieses nicht als Tugend zuzuschreiben, sondern sie kann sogar ein Product der Unsittlichkeit seyn. Indem wir also dem sittlichen Guten allein die rechte Richtung des Verstandes beilegen können, so können wir auch sagen, daß der Gute allein weise sey. Da die Sittlichkeit es aber mit der Freiheit des Menschen, d. h. mit dem vernünftigen Willen, mit der ungetheilten Kraft des Menschen zu thun hat, so dürfen wir nicht Tugenden des Verstandes und Willens scheiden; die guten Eigenschaften des Verstandes gestalten sich in und durch den Willen zu Tugenden. Die Sittlichkeit umfaßt das ganze Gebiet der Handlungen und Gesinnungen, die ganze thätige Kraft; der Thätigkeit jedes Vermögens liegt aber der Wille als bewegende Kraft zu Grunde, und in der Richtung des bewegenden Willens liegt die Sittlichkeit, das ethisch Reale, wie Schleiermacher sagt (Grundlinien S. 213). Die sittliche Beschaffenheit der Vermögen hängt also von der sittlichen Richtung des Willens ab, und nur insofern kann gesagt werden, die Erkenntniß des Sittlichen sey selbst Tugend, wodurch aber nicht dem Verstande ursprünglich, sondern dem Willen, und durch diesen dem Verstande, das Prädikat der Sittlichkeit vindicirt wird. Dieses Alles hat Thomas auch gefühlt; er berücksichtigt daher die intellectuellen Tugenden nur sehr kurz, zweifelt, ob ihnen der Name der Tugend gebühre, und eilt zu den moralischen Tugenden fort. Hier aber nimmt er, von richtigem Gefühl geleitet, was von seinen intellectuellen Tugenden wirklich zur Tugend gehört, in den Begriff der Klugheit auf. Er setzt dieselbe freilich

vorzüglich in den praktischen Verstand (welcher die Verbindung zwischen dem Verstande und Willen bildet); dieser aber stelle seine Wahrheit in den zufälligen, nicht in den nothwendigen Dingen durch seine Conformität zum Willen dar (S. 11); jedoch nimmt er als secundäre Thätigkeiten zur Hauptthätigkeit der **prudentia** auch noch Thätigkeiten des speculativen Verstandes hinzu, die **eubulia**, **synesis** und **gnome**. Die beiden letzten aber setzen voraus (ihrem Begriffe nach) oder enthalten vielleicht sogar seine intellectuellen Tugenden der **sapientia** und des **intellectus** (S. 12) so wie man der **eubulia** vielleicht die **scientia** vindiciren könnte) und so erhalten, besonders wenn wir die Klugheit als Grundlage und integrirenden Theil aller andern betrachten, die intellectuellen Tugenden ihren rechten Platz; und was Thomas von der Klugheit sagt, daß sie ihrem Wesen nach intellectuelle Tugend, ihrer Materie nach moralische Tugend sey, läßt sich im Allgemeinen auch von allen andern Tugenden sagen, weil die Klugheit gewissermaaßen in allen Tugenden ist, da zu allen Tugenden die rechte Richtung des Verstandes und des Willens gehört.*) Daher müssen wir die intellectuellen Tugenden als besondere Klasse ganz und gar verwerfen, können sie nur als integrirende Theile der Klugheit, so wie der Tugend überhaupt, stehen lassen, womit Thomas (S. 14) auch gewissermaaßen übereinstimmt, indem er behauptet, daß nur der Gute und Tugendhafte sie besitze. Der Fehler des Thomas und die Verlegenheit, in die er geräth, liegt in dem Mangel des bestimmten Begriffs der Tugend und Sittlichkeit und seiner damit zusammenhangenden „atomistischen“

*) Man darf dies nicht von der Klugheit läugnen, indem man diese von der Weisheit scheiden und als bloß auf die Mittel zum Ziel gehend betrachten will, denn so streng scheidet Thomas nicht zwischen beiden; er läßt den jetzt im täglichen Leben gewöhnlichen Unterschied zwischen Weisheit und Klugheit fallen, und scheint in seiner Zusammenstellung der vier Cardinaltugenden (S. 18) der **prudentia** (**sapientia viro**) ganz und gar den gewöhnlichen Platz der **sapientia** einzuräumen, wie ja auch sonst die σοφία diesen Platz einnimmt.

(wie Schleiermacher solche Ansichten nennt, Abhandlung über den Tugendbegriff. Berliner Abhandlungen 1818—19) Ansicht von der Tugend; wenn gleich sein eigenes sittliches Gefühl ihn fast immer zum Richtigen zurückführt, und seine praktische Grundansicht mit der unsrigen übereinstimmend erscheinen möchte, nach seiner Angabe des Verhältnisses zwischen moralischen und intellectuellen Tugenden (S. 12 ff.).

Was die moralische Tugend des Thomas betrifft, so stimmt ihr Wesen ziemlich zusammen mit der Tugend vom allgemeinen und vom religiösen Standpunkte betrachtet, nach Sailer; sie ist die virtus, ἀρετή, und setzt das allgemeine Gut, das bonum rationis, sich zum Ziel. Hier kommt indessen sehr die katholisch-pelagianische Ansicht des Thomas in Betracht. Er nimmt ein Gut der Vernunft an, welches die Tugend erstrebt, wenn der Wille mit der Vernunft übereinstimmt. Indem er fast eine gänzliche Integrität der Vernunft nach dem Falle voraussetzt (Anm. 3), so kann er allerdings ein bonum rationis als Ziel der Vernunft setzen, wenn sie gleich durch den Einfluß der niedern Kräfte und der passiones ihre Wahrheit verlieren kann; aber wenn gleich die natürliche Vernunft das summum bonum, welches uns offenbart wird, nicht begreifen kann, so muß doch die Richtung der natürlichen Vernunft die richtige seyn, und der Unterschied der durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft liegt nur in der graduellen Erkenntniß; denn während diese die letzte Stufe und das letzte Ziel ergreift, hat jene eine niedrigere Stufe als letztes Ziel im Auge; die Richtung ist mithin gut, und daher eigentlich eine sittliche, aber auf niedrigerer Stufe, und erst die Erkenntniß des summum bonum, das Schauen Gottes, giebt der Tugend die höchste Richtung, das höchste Ziel, das höchste Motiv; und daher erklärt er die theologische Tugend auch für die höchste und eigentliche wahre Tugend. Die Genesis seiner moralischen Tugend, und daher auch das Wesen derselben, ist eine gute, ihr Inhalt also muß wahre Sittlichkeit seyn. Den Spruch: „was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde," dem er freilich beistimmt, kann er daher nur sehr beschränkt

zugeben. Hier gerathen wir daher mit ihm in Streit. Die tugendhafte oder sittliche Richtung wird nach unsrer, der evangelischen Ansicht, wie freilich auch bei Thomas, durch die beiden Endpunkte, die Quelle und das Ziel, bestimmt, aber in der Bestimmung dieser beiden weichen wir von ihm ab. Das Ziel des natürlichen Menschen ist nicht das wahre göttliche, und die Quelle ist getrübt und verderbt. Glaube und Liebe sind verloren durch den Fall, die Vernunft ist verfinstert und die Richtung des Menschen daher immer eine falsche; und wenn auch das Ziel der Vernunft ein wahres wäre, so ist das Princip doch falsch. Wir können außer dem Christenthum wohl eine Legalität, aber nie eine wahre Moralität annehmen; denn was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde (vgl. S. 81—83 vom Tugendbegriff). Dem Thomas liegen das natürliche und das christliche Gebiet auf Einer Linie und sind nur graduell verschieden, uns aber stehen beide im Gegensatze. Die Frage, inwiefern den Heiden eine Tugend zu vindiciren sey, geht uns hier nichts an; sie hängt ab von der Frage, inwiefern den einzelnen Heiden eine göttliche Erleuchtung 2c. zu Theil ward. Doch werden wir auf diese Punkte, auf das Verhältniß der theologischen und Cardinaltugenden, später zurückkommen, hier haben wir es mit dem Gebiet der moralischen Tugenden selbst zu thun, und zwar besonders zwei Fragen zu beantworten: 1) *Wie verhalten sich die vier Cardinaltugenden zum Umfange des Tugendbegriffs*, und 2) *was ist über die Eintheilung und das Eintheilungsprincip der vier Cardinaltugenden zu sagen.* Vorher aber wollen wir noch über die moralischen Tugenden des Thomas kurz reden, dann übergehen zu den Cardinaltugenden, mit denen unsre Abhandlung allein zu thun hat, und die auch bei Thomas sich besonders herausstellen. Er nimmt nach dem Aristoteles auch die zehn moralischen Tugenden auf (S. 17), die er aber in seiner weitern Ausführung auf die vier Cardinaltugenden reducirt, unter welche er die andern subsumirt. Die Eintheilung der Tugend in zehn Tugenden nach dem verschiedenen Verhält-

nisse der Objecte der passiones zur Vernunft ist ganz willkührlich. Die zehn Tugenden des Aristoteles beziehen sich bloß auf die passiones. Es fehlt hier aber jede Einheit und jedes Princip der Eintheilung. Sie giebt nur eine zufällige, keine wesentliche Verschiedenheit der Tugenden. Dazu ist der Kampf mit den passiones nicht das Wesen der Tugend, sondern ein vorübergehender Zustand; in der Vollkommenheit hört der Kampf auf. Ferner aber könnten wir alsdann mit demselben Rechte die Tugend ins Unendliche theilen nach der Mannigfaltigkeit der verschiedenen einzelnen Objecte der Tugend. Wir würden die Sittlichkeit und Unsittlichkeit auf eine Linie stellen, die Ataxie mit der Eutaxie confrontiren und gegenseitig sich theilen lassen. Zu den Tugenden circa passiones, welche sich nach Aristoteles und nach Thomas auf keine Einheit zurückführen lassen, obgleich der amor allen zu Grunde liegt, kommen noch die Tugenden circa operationes, welche in der justitia begriffen sind; doch natürlich lassen sich beide Gebiete nicht scheiden; so z. B. werden die affabilitas und veracitas zu der ersten Classe gezogen, obgleich die justitia alle Handlungen gegen den Nebenmenschen richten soll. Wie diese Eintheilung den Grund und die Einheit des sittlichen Princips verletzt und vernichtet, zeigt auch die Darstellung des Thomas selbst (S. 17). Wie Thomas aber, der jene zehn Tugenden nur als Nachahmer des Aristoteles aufgenommen hat, hier in Verlegenheit geräth und zu einer andern Tugendeintheilung, zu den Cardinaltugenden, eilt, so wollen auch wir es, da wir es nur mit diesen zu thun haben; den „Tugendhaufen" des Aristoteles beurtheilt kurz Schleiermacher in seinen Grundlinien (S. 317—320).

Thomas nimmt jetzt die vier Cardinaltugenden: justitia, prudentia, fortitudo und temperantia, auf, obgleich er vorher gesagt hat, daß die Tugenden auf dem Gebiet der fortitudo und temperantia (die moralischen Tugenden) sich nicht zu einer Einheit verbinden lassen. Doch nachdem er dort dem Aristoteles Genüge gethan, verläßt er diesen und scheint plötzlich zum Platon und

dessen Eintheilung überzugehen, ohne eine Einheit zwischen beiden Eintheilungen zu vermitteln und vermitteln zu können. Dieser Eintheilung bleibt er indessen treu und sucht ihr alle die verschiedenen Tugenden des Aristoteles zu subsumiren, ohne hier von strengen Eintheilungsprincipien auszugehen.

Gehen wir jetzt zur ersten Frage fort: wie verhalten sich die vier Cardinaltugenden des Thomas zum Umfange des Tugendbegriffs? Obgleich er die vier Tugenden aus ganz verschiedenen Gebieten, zwischen denen Thomas eben vorher keine Einheit finden konnte, zusammenhält, so rechtfertigt er doch ihre Zusammenstellung und ihre Aufstellung als Cardinaltugenden (S. 17). Doch abgesehen von dem Eintheilungsprincip, kann unsre erste Frage nur untersuchen wollen, inwiefern jene Tugenden das Gebiet des sittlichen Lebens, welches den Umfang der Tugend bezeichnet, ausfüllen und beherrschen. Thomas nennt sie zuerst Cardinaltugenden an sich, sowohl in Rücksicht auf ihr formales Princip, als in Rücksicht auf ihr Subject, und unläugbar begreifen sie das **bonum rationis** in allen Beziehungen des Lebens und nehmen alle Seelenvermögen des Menschen als Subject in Anspruch, die apprehensiven und appetitiven Kräfte. Aber auch in Rücksicht auf die andern Tugenden sind sie Cardinal- und Principaltugenden, sowohl durch ihre Allgemeinheit als durch die Principalität der Materie, und allerdings möchte es keine Tugend geben, welche nicht unter diese Rubriken eingereiht werden könnte. Er nimmt die Begriffe der vier Cardinaltugenden im weitesten Sinne (wie Platon), hält aber dabei auch eine specielle Bedeutung und einen beschränktern Kreis derselben (mit Aristoteles) fest, welchen er durch die **partes** der Tugenden zu ihrem weitesten Umfange wieder verhilft. Mit Platon aber stellt er die **prudentia** an die Spitze aller Tugenden, als sie alle umfassend, doch können auch die andern Cardinaltugenden zu ähnlichem Range erhoben werden. Doch wie die Cardinaltugenden sich zum Umfang des Tugendbegriffes verhalten, können wir genauer erst ersehen aus der Untersuchung der zweiten Frage über die Einthei-

lung der Cardinaltugenden. Von vorne herein müssen wir aber dieses bei Thomas für falsch erklären, und insofern dasselbe im Begriffe selbst liegen muß, ganz läugnen. Thomas scheidet die Tugend nach den Seelenvermögen und den Objecten. Was aber den erstern Eintheilungsgrund betrifft, so ist schon oben beim Tugendbegriff gezeigt, wie alles Sittliche nur auf den Willen zu beziehen ist und als dessen Tugend erscheint. Durch die Eintheilung nach den Seelenvermögen erhalten wir Tugenden, die mit Lastern zusammenhängen und aus Einem Grunde mit ihnen herrühren. Es giebt aber keine Vollkommenheit des Verstandes und keine Güte des Herzens ohne sittliche Gesinnung; nur in der sittlichen Richtung des Willens liegt die Vollkommenheit jeder Tugend; und wenn ein ausgebildeter Verstand bei unsittlicher Gesinnung besteht, so muß man sagen, daß, wenn die Gesinnung sich umkehrt, auch der Verstand von vorne seine Bildung beginnen muß, denn der ganze Mensch wird wiedergeboren durch den Geist; was vom Fleisch geboren ist, bleibt und ist Fleisch. Was den zweiten Eintheilungsgrund nach den Objecten betrifft, so ist dieser eben so nichtig; denn nur das höchste Gut, und insofern das Object als Theil dieses betrachtet wird, ist Object der Tugend (vgl. S. 72 ff. bei den moralischen Tugenden). Was daher die Art und Weise betrifft, wie Thomas zuerst zu diesen Tugenden gelangt und sie aus den verschiedenen Gebieten zusammensammelt, so müssen wir diese ganz und gar verwerfen. Doch indem er sie als Cardinaltugenden zusammenstellt, verändert und erweitert er ihren Begriff, und sucht nachzuweisen, wie sie einestheils das Gebiet der Gesinnung ganz umfassen, anderntheils aber auch von einander verschieden sind. Letzteres haben wir noch zu untersuchen, dazu aber bedarf es einer kurzen wiederholenden Betrachtung der einzelnen Tugenden selbst, aus welcher dann das Verhältniß der einzelnen Tugenden zu einander und das Eintheilungsprincip, wenn eines da ist, erhellen wird.

Die **prudentia** erkennt die allgemeinen und besondern Vernunftprincipien, und besteht in der Anwendung der Vernunft

auf die einzelnen Fälle des Lebens. Die Vernunftmäßigkeit ist das Ziel der moralischen Tugend; diese aber erhalten sie durch die **prudentia**. Sie hat das rechte Ziel im Auge und wählt in den einzelnen Fällen des Lebens die rechten Mittel, um das Ziel zu erreichen (S. 46—49).

Die **justitia** ist der **habitus** des Willens, welcher Jedem sein Recht giebt; es ist in ihr immer eine Beziehung auf den Andern. Der Andre kann aber auch das eigne Selbst seyn; in letzterer Rücksicht aber wird die Tugend durch den Glauben gewirkt. Insofern in ihr Vernunft ist, wird sie auch **veritas** genannt. Sie richtet den Menschen auf das allgemeine Gut, und insofern dieses alle Tugenden erzielen, sind alle Tugenden in ihr enthalten, da sie diesen jene Richtung giebt. Daher ist sie eine allgemeine, eine Haupttugend. Sie ordnet die andern Tugenden zu ihrem Ziel. Von ihr, welche er **justitia legalis** nennt, scheidet Thomas auch eine **justitia particularis**, eine specielle Tugend, welche sich nur auf die äußern Handlungen und Verhältnisse der Menschen bezieht. Die **justitia legalis** und **generalis** hat es auch mit den **passiones** im Menschen zu thun. Die **justitia** steht unter den moralischen Tugenden am höchsten. Die **aequitas** ist eine Ergänzung der **justitia generalis** im Falle, wo die **lex** nicht ausreicht; sie berücksichtigt das **justum**, nicht das **legale** (S. 50—54).

Die **fortitudo** überwindet die Schwierigkeiten und Gefahren, welche die Vernunft aus ihrer rechten Richtung zu bringen drohen; sie hat es besonders mit den **timores** zu thun und ist die Festigkeit des Geistes, die Seelenstärke, und als solche eine allgemeine Tugend und die Bedingung jeder Tugend. Als specielle Tugend überwindet sie besonders die Gefahren des Todes (S. 56—59).

Die **temperantia** widersteht den **passiones**, welche die Vernunft zu überwinden und zu verlocken drohen; sie ist eine **temperies**, welche die Vernunft in alle Tugenden setzt, eine allgemeine Tugend, und hat es besonders mit den **concupis-**

centiae zu thun; als specielle Tugend beschäftigt sie sich besonders mit den **passiones** des Essens und Trinkens (S. 59 ff.).

Das Verhältniß der vier Cardinaltugenden giebt Thomas selbst an (S. 56). Die Vernunft werde gerichtet durch die **prudentia**, sie werde dargestellt in den äußern menschlichen Dingen durch die **justitia**, und die im Innern des Menschen befindlichen Hindernisse der Vernunftmäßigkeit werden weggeräumt durch die beiden letzten Tugenden; ferner (S. 57) sagt er: während die **prudentia** wesentlich das Gut der Vernunft hat, und die **justitia** es in der Außenwelt zu realisiren strebt, suchen die **fortitudo** und **temperantia** es zu conserviren. (Aehnlich auch S. 81).

Betrachten wir nun dieses Verhältniß, so ist offenbar, daß hier keine reale Scheidung stattfindet; Thomas selbst sagt von jeder einzelnen Tugend, daß sie allen andern zu Grunde liege, und jede einzelne Tugend umfaßt alle andern, und ist daher der Tugend überhaupt gleich. Denn welche Tugend muß nach jener Erklärung sich nicht in der **prudentia** finden, in ihr, welche überhaupt dem Menschen den Stempel der Vernunft aufdrückt, welche die rechte Richtung des Willens überhaupt ist? Welcher Tugend könnte man ferner außer der **justitia** eine Stelle anweisen, da sie überall das Rechte thut? denn nur das Gute ist das Rechte; und nicht weniger fallen die Tugenden alle in die beiden letzten zusammen, welche nur die negative Seite ausdrücken, während die Klugheit die positive Seite ist. Platon zeigt auch vollkommen, wie alle Tugenden unter jede dieser Formen zusammenfallen, und identificirt den Begriff des Weisen und Tugendhaften. Spinoza nimmt nur die Eine Tugend der Tapferkeit an und subsumirt unter sie álle andern. Sagt man, daß die eine, z. B. die **justitia**, mehr auf das Aeußere, die andere, z. B. die **temperantia**, mehr auf das Innere gehen, so ist dagegen doch eben so wenig jene ohne die entsprechende Gesinnung, und diese ohne die entsprechende Aeußerung zu denken, das Fehlen des Einen hebt immer das Ganze auf; die Mäßigung, die sich nicht äußert, ist gar keine, die



Aeußerungen der Mäßigkeit aber sind auch Aeußerungen der justitia gegen sich selbst und gegen Andre. — So ist in dieser Unterscheidung jede einzelne Tugend nur eine Seite der Erscheinungsform der Tugend überhaupt, und dasselbe zeigt sich noch klarer bei den ihnen untergeordneten Tugenden, welche allein nach besondern Fascikeln der unter sich ähnlichen Lebensfälle sich scheiden und als Tugenden statuiren, indessen immer zusammenfallen mit den ihnen entsprechenden **partes** einer andern Cardinaltugend. Man vergleiche z. B. die **partes integrales** der vier Cardinaltugenden, das Verhältniß zwischen ihnen bleibt hier dasselbe, wie zwischen den Haupttugenden. Die **partes integrales** sind ja nur integrirende Theile der Haupttugenden, erleiden also in und mit ihnen ein gleiches Schicksal. Die **partes potentiales** und **subjectivae** fallen zusammen, da sie beide nur durch die Theilung des allgemeinen Objects der Haupttugenden zu besondern Tugenden statuirt werden, und sind nur nach Verschiedenheit des Objects verschieden, verlieren dadurch aber allganz das Recht eines speciellen Seyns und sind nur Anwendungen derselben Gesinnung auf verschiedene Fälle; wo sich aber für eine specielle Tugend keine entsprechende in einer andern Haupttugend findet, da liegt dieses darin, daß die Haupttugenden, als verschiedene Erscheinungsformen und Seiten der Tugend überhaupt gerade ihren verschiedenen Seiten gemäß die Fälle des Lebens (und darnach die speciellen Tugenden) verschieden theilen und in verschiedene Fascikel binden. Die Theilung der Tugend nach den Objecten ist schon oben betrachtet. Die Bestimmung der Haupttugenden des Thomas ist aber so, daß sie in die Eine Tugend zusammenfallen; sie sind in Gedanken nicht einmal zu scheiden, viel weniger in der Wirklichkeit, was freilich auch nicht verlangt werden darf, da sich die Theile eines organischen Ganzen wenigstens berühren und einen Uebergang in einander haben müssen; aber daß jede der vier Tugenden sie alle, d. h. die ganze Tugend, umfaßt, das ist falsch und schließt die Theilung des Tugendbegriffs aus. Ein aus dem Tugendbegriff selbst entwickeltes Theilungsprincip ist also beim Thomas

nicht zu finden. Betrachten wir aber nochmals die kurze Zusammenfassung und Vergleichung der Tugenden S. 91 ff., so wie die Eintheilung der Tugenden nach dem formalen Princip, so ist eine richtige Idee hier nicht zu verkennen; unstreitig bildet die **prudentia** die vorstellende, die **justitia** die darstellende Seite der Tugend, sie verhalten sich wie Einsicht und That (dasselbe liegt schon in dem Unterschied der intellectuellen und moralischen Tugend). Sicherlich liegt hier ein Keim zu einer richtigern Eintheilung; aber theils scheidet Th. zu äußerlich nach den Seelenvermögen und nicht vom Begriff der Kraft selbst aus, theils verschwimmt ihm auch selbst jener Unterschied in der Ausführung. Auch könnte man in den beiden letzten, das Gut der Vernunft conservirenden, Tugenden Veranlassung zu einem richtigen Theilungsprincip finden, als eine die **passiones** bekämpfende und durchdringende oder beseelende Kraft und Tugend; doch auch hier geht die Theilung von den **passiones** nicht von dem Wesen der Tugend selbst aus; dazu aber wird einseitig auch dieser Unterschied bloß in die Handlung gesetzt, nicht auf die Vorstellung und Erkenntniß übertragen. So ist in dieser Rücksicht Thomas wenig weiter gekommen, als die Alten, wir finden nicht das rechte Theilungsprincip bei ihm; ob aber überhaupt ein solches gefunden werden könne, auf diese Frage kommen wir später zurück.

Gehen wir jetzt zu den theologischen Tugenden des Thomas über. Die **fides** hat zum Object die höchste Offenbarung, also die höchste Wahrheit, deshalb kann sich im Glauben nichts Falsches finden; er ist die Erkenntniß und freie, entschiedene Beistimmung zur Offenbarung; er ist also ein Act des Verstandes (**credere Deum** und **Deo**) und ein Act des Willens (**credere in Deum**). Er ist ein freier und also verdienstlicher Act. Th. stimmt der Glaubensdefinition Hebr. 11, 1 bei, doch habe sie nicht die gehörige Form, in welcher sie lauten müßte: der Glaube sey der **habitus** des Geistes, durch welchen das ewige Leben in uns beginnt und den **intellectus** zur Anerkennung und Beistimmung des nicht Gesehenen bringt. —

Seine Form und Vollendung erhält der Glaube durch die Liebe; diese ist aber nur Accidenz des Glaubens, das Wesen des Glaubens ist in der **fides formata** und **informis** gleich, und kann als Vollendung des **intellectus** in beiden gleich vollkommen seyn; was die **fides** zur **formata** oder **viva** macht, ist die Liebe, und diese ist die Vollendung des Willens, welche die **fides informis** nicht hat, weshalb die **fides formata** auch eine eigentliche Tugend, und daher vollkommner als die **informis** ist (S. 29 ff..)

Die **spes** hat zum Object die ewige Seligkeit; sie stützt sich auf Gottes Hülfe zur Erreichung derselben, doch auch auf Menschen als secundäre Ursachen und Mittel zum Ziel. Gott ist das Object der **spes**, daher ist sie eine theologische Tugend, und zwar Gott, als der Grund des höchsten Guts, während der Glaube an Gott, als dem Princip der Wahrheit, hängt. Der Glaube ist der Grund der Hoffnung, diese aber der Grund der Liebe, welche wiederum die Hoffnung stärkt, und die durch die Liebe neu erzeugte und gestärkte Hoffnung ist die **spes formata**, eine wahre Tugend; insofern geht der Liebe die Hoffnung voran. Das Subject der Hoffnung ist der Wille. Ihre Gewißheit erhält die Hoffnung durch den Glauben (S. 35 ff.).

Die dritte theologische Tugend, die **charitas**, beruht auf einer Gemeinschaft, auf einem Bunde: der auf dem Bunde mit Gott durch Jesum Christum beruhende **amor** ist die **charitas**, sie ist eine geistige Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott, ist der **amor boni divini**; sie dehnt sich aus auf das Gott Angehörige, auf unsere Nächsten, Gottes Creaturen; von Gott im Herzen erschaffen, ist sie der Grund aller Tugenden, eine freie und verdienstvolle Tugend. Die Liebe ist die göttliche Form der Seele, aber keine leere Form; sie verbindet durch die Rechtfertigung den Menschen mit Gott. Von ihr hangen die theologischen Tugenden ab, wie von der **prudentia** die moralischen Tugenden. Sie ist Eine Tugend ohne Arten und die höchste Tugend, sie ruht in Gott. Sie hat Ein Object mit der Hoffnung, führt aber zur Vereinigung mit demselben; sie ist die

Form aller Tugenden, da alle Tugenden nur durch die Beziehung auf das höchste Gut vollkommne Tugenden werden (1 Cor. 13, 2—3). Sie ruht im Willen, und ihre Regel ist nicht die menschliche Vernunft, sondern die göttliche Weisheit (Eph. 3, 19). Die Liebe hat drei Grade: 1) Rückkehr vom Bösen, 2) Zukehr zu Gott und 3) Ruhe in Gott. (S. 37 ff.)

Diese katholische Ansicht des Thomas von den theologischen Tugenden können wir an sich hier nicht beurtheilen; hier fragen wir nur nach dem Verhältniß derselben zum Tugendbegriff, und dann nach dem Verhältniß zu den Cardinaltugenden. — Das Verhältniß der drei Tugenden unter sich giebt Thomas selbst (S. 20) an: „Es giebt drei theologische Tugenden, durch welche der Mensch die höchste Seligkeit erlangen kann. Durch den Glauben als das göttliche Licht des Verstandes erfaßt der Mensch die übernatürlichen Principien, welche in den Glaubenssätzen sich finden, der Wille strebt durch göttliche Kraft nach dem Ziel in der Hoffnung und nach der Vereinigung mit Gott am Ziel in der Tugend der Liebe.“ Thomas überträgt die Scheidung des Tugendbegriffs nach Verstand und Willen also auch auf das christliche Gebiet (inwiefern dieses den neutestamentlichen Begriffen entspricht, vgl. unten). Aus jenen Worten, so wie aus der obigen Auseinandersetzung der Tugenden erhellt ferner deutlich, daß die drei theologischen Tugenden auch nach seiner Ansicht das ganze Gebiet der tugendhaften Gesinnung, und zwar auf seiner höchsten Stufe, d. h. der christlichen Gesinnung, umfassen. Die Eintheilung ist ihm durch das N. T. gegeben. Die Frage nach dem Eintheilungsprincip setzt daher die Untersuchung über die Frage, ob er diese Tugendbegriffe richtig aus dem N. T. entwickelt habe, voraus, und wird erhellen aus dem richtig angegebenen Verhältnisse dieser drei Tugenden zu einander; hier aber fassen wir sie zusammen und fragen: wie verhalten sie sich zu der Summe der vier Cardinaltugenden, nach der Ansicht des Thomas? Wir haben aus der Darstellung des Thomas gesehen, daß beide Eintheilungen das ganze Gebiet der Gesinnung und Tugend umfassen, aber auf verschiedenen Stufen,

jene auf natürlichem Gebiete der menschlichen Vernunft, diese auf dem christlichen Gebiete der Gnade. Demnach aber bestehen beide neben einander; die philosophischen Tugenden entstehen durch Uebung der natürlichen Anlage, die christlichen Tugenden durch die göttliche Gnade; erstere erstreben das **bonum rationis**, diese das **bonum supernaturale**. Diese Coordination aber ist falsch; im Christenthum geht so nicht beides neben einander, sondern sein Wesen ist gerade, das Natürliche zum Uebernatürlichen zu führen; die philosophische Tugend muß sich in der theologischen verklären. Dieses hat auch Thomas in seiner ganzen weitern Entwickelung nur zu wohl gefühlt; ungeachtet ihrer Coordination fassen die theologischen Tugenden nun auch die moralischen durch die **charitas** in sich, aber als in der **charitas** befindliche verändern sie ihr Wesen und werden aus **naturales acquisitae morales a Deo infusae**, welche außer dem Ursprung sich aber auch dadurch noch unterscheiden, daß letztere noch Gegensätze zu überwinden haben, welche die ersten schon überwunden haben (S. 24), wodurch Thomas die **naturales** zu bloßen guten Gewohnheiten macht, die **morales infusae** aber nur als bloße Principien und Keime (die durch Kampf erst werden sollen und also unvollkommner, als die **acquisitae** sind) zu den **virtutes theologicae** setzt, als **principia superaddita** (S. 22). Dennoch aber liegen in der **charitas** alle moralischen Tugenden, und sobald diese sich auf das höchste Gut beziehen, sind sie ohne **charitas** nicht möglich. Die **charitas** verbindet die moralischen Tugenden ebensowohl, als die **prudentia**, und da jene der Anfang aller guten Werke ist, so müssen mit ihr alle moralischen Tugenden von Gott gegeben seyn. Den Unterschied drückt er auch dadurch aus, daß er sagt: die moralischen bezögen sich auf das **quae sunt circa finem**, die **charitas** auf den **finis** selbst, aber auch auf das erstere. Zu welchem Zwecke aber Thomas die **virtutes morales infusae**, welche ganz und gar in der Luft schweben und alles realen Grundes entbehren, da sie alle in Summa zusammengenommen Nichts sind, als die göttliche Gabe der **charitas**, und zwar im Keim (aber würden sie dann in

ihrer Vollendung aufhören, **morales infusae** zu seyn?), auf eine so willkührliche Art angenommen hat, ist schwer zu errathen, wenn es nicht der ist, daß er den nur zu sehr gefühlten Gegensatz oder Abstand (nach seiner Ansicht) zwischen natürlicher und übernatürlicher Tugend durch ein Mittelglied auszugleichen oder auszufüllen hoffte. Doch die **morales infusae** fallen ganz und gar auf die Seite der **virtus divina** oder **infusa** überhaupt, die freilich auch im Menschen selbst einen Grund hat, und so bleibt der Gegensatz derselbe. Thomas kommt überhaupt hier in mannigfache Verlegenheit, und theilt mit seiner Kirche die Inconsequenz des Semipelagianismus, die unglückliche Stellung zwischen der Philosophie des Alterthums und den strengen Kirchenlehren. Auf der einen Seite setzt er in den natürlichen Tugenden die natürliche Güte des Menschen, aber auf der andern Seite hebt er sie ganz und gar auf in der Behauptung, daß die **virtutes a Deo infusae**, die theologischen, allein wahre und vollkommne Tugenden, und allein einfach „Tugenden" zu nennen seyen. Das also befundene Verhältniß zwischen beiden Tugendarten aber gehört auf der einen Seite bloß der **charitas** an, wird von ihr erzeugt und umfaßt, obgleich sie doch selbst eine Folge der **fides** ist; und hier geräth Thomas in eine abermalige Verlegenheit mit seiner Ansicht vom Glauben (S. 46 ff.), in Vergleichung desselben mit und im Verhältniß zu der **prudentia** (dasselbe Resultat aber würde bei einer Vergleichung der **fortitudo** und **spes** herauskommen), wo der Vorzug des Glaubens bloß in dem Vorzug seines Objects besteht, während sonst die Klugheit mehr gegen die Sünde kämpft, und die **fides informis** eigentlich ganz des Charakters der Tugend entbehrt, wenn die **charitas** sie nicht zur **formata** machte. Welchen vagen Sinn aber eigentlich ihm der Spruch: „Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde," haben muß (S. 24), erhellet hieraus von selbst, oder er hat gar keinen Sinn und muß ihm heißen: was nicht aus der **charitas** kommt, ist Sünde; dagegen aber streitet wieder seine Ansicht von den moralischen Tugenden, und also kann er jenen Spruch eigentlich gar nicht gebrauchen.

Doch dieses gehört nicht weiter her, und liegt an seiner falschen Ansicht vom Glauben selbst (vgl. Anm. 6). Dessenungeachtet aber ist klar, daß Thomas die Cardinaltugenden mehr in die äußere Fertigkeit setzt, der freilich auch eine Gesinnung zu Grunde liegen muß, welches die Vernunftmäßigkeit ist. Daß dieses aber nicht das rechte Wesen der Tugend sey, fühlt er sehr wohl, und nennt daher auch alle Tugenden außer den infusae, freilich nur auf gewisse Weise, virtutes secundum quid (S. 24); die virtus theologica aber, als wahre, vollkommne Tugend, setzt er in die gottselige Gesinnung (welche freilich auch nicht ohne Aeußerung und Fertigkeit denkbar, die aber erst durch Stärkung der innern Gesinnung [d. h. zum Theil durch Uebung] gewonnen wird). Ich möchte daher seine Cardinaltugenden καθ'ἄνθρωπον Tugenden der Legalität, welche mit einer gewissen Moralität verbunden ist („καθ'ἄνθρωπον," denn Tugenden der Legalität ist eine contradictio in adjecto), dagegen die theologischen Tugenden die Tugenden der innigsten, höchsten und göttlichen Moralität nennen. Freilich ist selbst dieses schwer zu scheiden und hält auch in seiner Darstellung der Cardinaltugenden bei weitem nicht immer Stich, da sich letztere zuweilen auf die höchste Stufe der Tugend zu erheben scheinen; aber er will ja die Stufenfolge zwischen den Tugendarten festhalten und verschmäht ja den Gegensatz zwischen ihnen nach evangelischer Ansicht. Jenes scheint er auch auszudrücken in seiner Eintheilung der Cardinaltugenden nach vier Stufen in die virtutes politicae, purgatoriae, purgati animi, exemplares (S. 19). Wie sich diese vier Stufen zu den als real von ihm gesetzten und behandelten Cardinaltugenden, und wie zu den theologischen Tugenden verhalten, ist schwer zu sagen. Der evangelische „Gegensatz" ist ganz verwischt, und der Pelagianismus hat dadurch auf der einen Seite die höchste Spitze erreicht, während auf der andern Seite Thomas den Cardinaltugenden auf der untersten Stufe (in den virtutes politicae) einen bloß politischen Standpunkt (d. h. der bloßen Legalität) anweis't, und darnach könnte man die zwei mittlern Stufen auf gleiche Linie

mit den theologischen Tugenden stellen, da nämlich die untersten von ihnen, die virtutes purgatoriae, Gottähnlichkeit anstreben und dadurch auf das Gebiet der theologischen Tugenden, d. h. auf's christliche Gebiet, treten. (Die dritte Tugendstufe, purgati animi, könnte man aber virtus patriae nennen und über die theologischen stellen; oder vielleicht ganz verwerfen, weil allein die charitas ewig, auch „in patria" bleibt. Den Cardinaltugenden weis't er so als bloß politicae ihren wahren und ursprünglichen Standpunkt, als dem politischen Leben des Alterthums entsprossen, an. — Hier ist auch Einiges über die dona Sp. Scti zu bemerken. Sie sind in der Liebe begriffen und werden in ihr uns von Gott mitgegeben, da durch die Liebe der Geist Gottes in uns wohnt. Sie setzen Glauben und Hoffnung als ihre Wurzel voraus und vervollkommnen diese. Doch scheint mir beim Thomas ihr Hauptdienst darin zu bestehen, daß sie die Cardinaltugenden zu wahren, vollkommnen Tugenden auf's Gebiet der christlichen Gesinnung erheben. Ihre Stellung zwischen den Cardinal- und den theologischen Tugenden, so wie zu den virtutes morales infusae ist schwer zu bestimmen und scheint mir von Thomas etwas willkührlich und nicht consequent aufgestellt zu seyn. Sie sind aber mit der Liebe verbunden, und geben eine Vermittelung zwischen den Cardinal- und theologischen Tugenden ab; jene vollenden sie und diese liegen ihnen zu Grunde, doch übertrifft die charitas alle dona. Theilweise liegt diese Verwickelung wohl in der falschen Begriffsbestimmung der theologischen Tugenden. In gewisser Hinsicht stellt Thomas die fides und spes informis auf gleiche Stufe mit den Cardinaltugenden (in Rücksicht auf ihren Werth als Tugenden); da sie aber alle, diese und jene zwei, durch die charitas, welche alle dona in sich begreift, zu wahren Tugenden werden, so könnte man wohl feststellen, daß die virtutes naturales durch die dona zu infusae werden, welche letztern durch sie fortdauernd vervollkommnet werden, daß daher gerade in den dona jene principia superaddita liegen. Auf jeden Fall sollen auch diese dona den Abstand der beiden Hauptgattungen der Tugend

vermitteln, sie sollen als Kräfte des heiligen Geistes die natürlichen Tugenden zu göttlichen umgebären und als solche möchten sie den neutestamentlichen Begriff der χαρίσματα beibehalten. Da aber, was vom Fleisch geboren, Fleisch bleibt und der Geist den neuen Menschen und Alles neu macht, so bleibt auch dieser Versuch des Thomas, so wie der durch die **virtutes morales infusae**, den Abstand zwischen den Cardinal- und theologischen Tugenden auszufüllen, fruchtlos; der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist bleibt, — **tertium non datur**; aber wohl können die **dona** dazu dienen, die Cardinaltugenden zu wahren Tugenden umzuformen und auf's christliche Gebiet zu versetzen, diese aber werden dadurch neugeborne Tugenden.

Die Früchte des heiligen Geistes sind Früchte der durch den Geist gewirkten Tugenden, aber sie sind nicht von den Tugenden zu trennen; wie Sünde mit Sünde bestraft wird, so wird die Annahme der Geistesgaben wieder mit Geistesgaben und fortdauernder Geisteswirkung belohnt; denn wer da hat, dem wird gegeben. So sind die Tugenden selbst Früchte des heiligen Geistes, nur betrachtet von Seiten des Geistes und abgesehen von der menschlichen Freiheit. Die δικαιοσύνη mit ihrem ganzen Gefolge umfaßt alle Früchte des Geistes. In der Aufstellung und Anordnung der **beatitudines** möchten wir einen Auswuchs der Scholastik erkennen, wenn gleich der tiefere Grund ihrer Beziehung zu den Tugenden, Gaben und Früchten nicht zu läugnen ist.

Hiemit wäre im Allgemeinen die Betrachtung über die Tugendlehre des Thomas beendet. Sein Hauptfehler ist seine Abhängigkeit von Auctoritäten; diese leiten ihn irre in der Eintheilung und Systematisirung der Tugenden; neben der kirchlichen giebt es auch für den Thomas eine andere nicht weniger bindende Auctorität, die des Aristoteles; diesen mit dem strengen Augustinismus in Uebereinstimmung zu bringen, so wie überhaupt die von den verschiedensten Seiten gemachten Einwürfe und Ansichten zu vereinigen, hielt allerdings sehr schwer; auch er mußte auf die bereits eingerissene pelagianische Tendenz ein-

gehen und konnte bei seinem wissenschaftlichen Streben und den unendlichen hiedurch erregten Schwierigkeiten nur in jener Ruhe und Haltung gewinnen. Unläugbar aber hat er die Tugendlehre in solchem Grade ausgeführt (abgesehen von scholastischen Minutien und Spitzfindigkeiten) daß die neuere Moral hier noch einen großen Reichthum von herrlichen und tiefen Bemerkungen finden kann. Freilich geht die Beziehung auf das religiöse Bewußtseyn zu häufig ganz verloren in der logischen Analyse der Begriffe und im knechtischen Festhalten an den ihm imponirenden, sich feindselig einander gegenüberstehenden Auctoritäten; aber zu bewundern ist dabei sein Scharfsinn, der leider nur zu oft in Spitzfindigkeiten ausarten muß, durch welche er die Inconsequenzen und die Gegensätze auszugleichen und so auch seinem unläugbar tiefen christlichen Bewußtseyn, welches sich bei widersprechenden Lehren nicht verkennen läßt, genug zu thun sucht. — Jetzt aber wollen wir fortschreiten zur fernern Untersuchung über das Verhältniß der beiden Tugendgattungen. Um hier einen festen Grund zu gewinnen, müßten wir eigentlich zuvörderst die theologischen Tugenden nach der Grundlage des N. T. betrachten; doch theils würde dieses hier zu weit führen, theils dürfen wir diese als gegeben und in dem Lehrbegriff unserer Kirche als dem N. T. gemäß festgestellt voraussetzen. Hier können wir uns mit einigen Andeutungen in Beziehung auf unser Thema begnügen, und der Kürze halber dürfen und können wir uns auf einige der Hauptstimmen der Kirche berufen.

Das neue Leben in Christo stellt Paulus dar als ein Leben in der πίστις, ἀγάπη und ἐλπίς. Die Stellen, die hier zu Grunde liegen, sind 1 Cor. 13, 13; 1 Theff. 1, 3; 5, 8; Tit. 2, 2; Col. 1, 4—5 und 23. Diese Trias umfaßt das ganze Leben des Christen. „Die πίστις ist (nach Usteri Paulin. Lehrbegriff. Zürich 1834. 5te Aufl. S. 249) das auf die Erkenntniß, daß Jesus der Christus, der Stifter des Gottesreichs sey, gegründete vertrauensvolle Sichanschließen an ihn, das Ergreifen der durch ihn uns angebotenen Gnade Gottes und die Hingabe des ganzen Gemüthes an ihn. Sie umfaßt die

notitia, assensus, fiducia nach protestantischem Begriff [6]). Die πίστις wurzelt in dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ (wie auch die beiden andern), welcher die Gotteskraft ist, die den Menschen neu gebiert. „Die πίστις verhält sich zum πνεῦμα wie Ueberzeugung und Vertrauen des Gemüthes zur bewußten, sowohl die intellectuelle als die sittliche Natur des Menschen durchdringenden Geisteskraft; aber das πνεῦμα ist wieder abhängig von der πίστις, denn ohne diese kann jenes nicht mitgetheilt werden; aber auch die πίστις ist eine Gabe Gottes." (Usteri S. 408). Neander (Apostolisches Zeitalter S. 396) sagt ferner: „Indem der Glaube aus sich die ganze christliche Gesinnung erzeugt und dadurch das ganze Leben bestimmt und bildet, so geschieht es daher, daß die πίστις als Bezeichnung des Ganzen der christlichen Gesinnung und der christlichen Tüchtigkeit gebraucht wird." S. 398: „Aus dem Wesen des Glaubens als lebenbestimmenden Princips sind daher auch überhaupt die eigenthümlichen Grundideen der christlichen Sittenlehre abzuleiten. Aus dem Glauben geht von selbst die das ganze Leben auf Gott beziehende, dasselbe ihm zum Dienste, zur Darstellung und Förderung seines Reichs weihende Liebe hervor, ja sie ist in ihm schon dem Keime nach enthalten." S. 399: „Das ganze christliche Leben erscheint als das Eine Werk des Glaubens, und so alle einzelnen guten Werke als nothwendiger, unmittelbarer Ausdruck des Glaubens, Früchte desselben, Merkmale der durch den Glauben hervorgebrachten Schöpfung." Nach Nitzsch (System der christlichen Lehre. 3te Aufl. Bonn 837. § 147, Anm. 2) ist „der Glaube die Empfangnahme der höhern Lebenskraft und das Princip des neuen Lebens selbst, sofern das letztere anders als durch die Gemeinschaft uns nicht zu Theil werden kann." Auf's engste mit dem Glauben hängt die Hoffnung zusammen. „Die ἐλπὶς ist die feste Hoffnung, daß das Reich Gottes auch im geschichtlichem Gebiete werde realisirt werden, daß durch den völligen Sieg des Christenthums das Aeußere mit dem Innern in harmonische Uebereinstimmung werde gebracht werden. Nach Röm. 5, 3 ff. hängt die ἐλπὶς

von der πίστις ab und wird von dieser ἐν ταῖς θλίψεσιν erzeugt, indem der Apostel die ἐλπὶς aus dem Bewußtseyn ableitet, sich durch die Ausdauer (ὑπομονὴ) in Leiden als ächt bewährt zu haben, und sagt, daß sie den, der sich ihr hingiebt, nicht zu Schanden werden lasse d. h. täusche, weil der uns mitgetheilte göttliche Geist ein sicherer Bürge ist für die Liebe Gottes, welche sich im Tode Christi geoffenbart hat (V. 8), durch den wir mit Gott versöhnt, in ein freundschaftliches Verhältniß zu ihm gebracht worden sind, so daß wir, da das Größte geschah, nun auch auf das Kleinere, auf Schutz und Rettung, mit Sicherheit rechnen dürfen. Vollends wird diese Rettung der Gläubigen durch die Auferstehung Christi gewährleistet; sie versichert uns der einstigen Theilnahme an der Herrlichkeit und Seligkeit des auferstandenen und jetzt herrschenden Christus, und gewährleistet sichern Schutz und Rettung aus aller feindlichen Gewalt. Auf der Auferstehung Christi ruht demnach die Hoffnung der Gläubigen, welche für sie ein Grund der muthigen Ausdauer ist und eine Quelle der Tapferkeit und Kraft, als aus dem Tode der Sünde geistlich Auferweckte in einem neuen Leben zu wandeln und alles feindliche Böse zu besiegen. (Dies ist die δύναμις τῆς ἀναστάσεως χριστοῦ Phil. 3, 10). Für die ἐλπὶς steht auch zuweilen die ὑπομονὴ und mit ihr verbunden; und die ἐλπὶς ist wie die πίστις auch mit der σωτηρία verbunden (1 Theß. 5, 8; Röm. 8, 24; 10, 9). Die ἐλπὶς ist die zuversichtliche Hoffnung zunächst auf die künftige Seligkeit und dann überhaupt auf den (jene bedingenden) Sieg und die Vollendung des Reiches Gottes. Die doppelte Abhängigkeit der σωτηρία rechtfertigt sich vollkommen aus der Verwandtschaft der ἐλπὶς und πίστις.*) Denn auf der einen Seite ist die

*) Ueber das Verhältniß der πίστις und ἐλπὶς ist noch besonders zu vergleichen M. Baumgarten's Aechtheit der Pastoralbriefe, Berlin 1837, S. 233, wo wir noch mehrere andre treffliche Untersuchungen über einzelne Punkte des paulinischen Lehrbegriffs finden, wie z. B. über die Lehre vom Gesetz S. 136—150.

ἐλπίς gar nicht möglich ohne die πίστις, und auf der andern Seite schließt die vollkommne πίστις die ἐλπὶς schon in sich, ja die πίστις, inwiefern sie sich auf etwas Künftiges bezieht, ist die ἐλπὶς selbst. Daher die πίστις oft in dem umfassenderen Sinne vorkommt, wo die ἐλπὶς mit eingeschlossen ist (besonders Hebr. 11, 1 ff.) und so allein mit der ἀγάπη verbunden wird (z. B. Gal. 5, 6; 2 Tim. 1, 13; Eph. 3, 17—18; 1 Theff. 3, 6; 1 Joh. 5, 4). Die Frucht der ἐλπὶς ist die ὑπομονὴ ἐν ταῖς θλίψεσιν und die χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.") (Vgl. Usteri a. a. O. S. 249—53). Es ist das Eigenthümliche des ersten Briefes Petri, daß hier der Gemüthszustand des Christen vorzugsweise als Hoffnung dargestellt wird. Neander (a. a. O. S. 402 ff.) sagt ähnlich: „Aus der Beziehung des christlichen Lebens, des Glaubens und der Liebe auf eine erst in der Zukunft vollkommen zu entwickelnde und zu vollendende Schöpfung ergiebt sich, daß Glaube und Liebe nicht bestehen können ohne die Hoffnung, der Glaube selbst wird, insofern er das Heil als etwas erst in der Zukunft zu Verwirklichendes ergreift, zur Hoffnung" (Röm. 8, 24). Indem der Glaube durch Kämpfe und Leiden sich erprobt und bewährt, und die ihnen inwohnende Gotteskraft entwickelt, entfaltet er sich zur Hoffnung auf das Zukünftige. Das Bewußtsein der Liebe Gottes enthält die Bürgschaft für die sichere Erfüllung der Hoffnung. Der Glaube könnte nicht ausharren ohne Hoffnung. Die Beharrlichkeit in der Arbeit und dem Kampfe des Glaubens ist daher die praktische Seite der Hoffnung, ἐλπὶς und ὑπομονὴ gehören daher zusammen" (vgl. Theff. 1, 3). Nitzsch (a. a. O. § 209) sagt: „Die christliche Hoffnung ist die durch den Glauben an die zukünftige Vollendung des Erlösungswerkes Christi bestimmte Gesinnung und demnach von dem allgemeinen Verlangen der Creatur nach Befreiung von der Eitelkeit (Röm. 8, 22) und von der allgemeinen Annahme, daß Fortdauer nach dem Tode, besseres Leben und vergeltende Ewigkeit sey, noch verschieden. Sie bringt dem Herrn in diesem Leben die Früchte der Treue und Geduld dar (§ 210); der Glaube liegt ihr zu Grunde."

Es bleiben uns noch einige Bemerkungen über die ἀγάπη übrig. Sie ist das Größte von allen dreien, sie giebt den beiden andern erst ihren wahren Werth, bringt uns in die reale Gemeinschaft mit Gott (1 Joh. 4, 7) und ist ewig, während die andern beiden nur für dieses Leben sind (2 Cor. 5, 7; 1 Cor. 13, 8). Sie steht im eigentlichen Centrum, ihr muß als Bedingung die πίστις vorangehen und es wird sich ihr anschließen die ἐλπίς als das auf die πίστις gegründete Erwarten der in aller Zukunft sich realisirenden ἀγάπη θεῦ. „Sie ist (Usteri S. 253 ff.) nach Paulus das leitende Princip und die treibende Kraft in dem Verhältnisse des Christen zu den andern Menschen, und zwar versteht er darunter nicht nur die Aeußerungen derselben in Thaten und Werken (ὁ κόπος τῆς ἀγάπης 1 Theſſ. 1, 3), sondern die ἀγάπη ist an sich etwas Innerliches, die Gesinnung des Christen, aus welcher sein ganzes Thun hervorgeht, nämlich der uneigennützige Sinn dessen, der nach dem Vorbilde Christi niemals sich selbst im Auge hat, sondern, rein von allen selbstsüchtigen Motiven, nur zum Dienste der Brüder leben und wirken zu müssen glaubt. Das Princip der ἀγάπη ist also das μὴ τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν, ἀλλὰ τὰ τοῦ ἑτέρου (Phil. 2, 1—4). Fassen wir die ἀγάπη von diesem umfassenden Gesichtspunkte auf, so begreifen wir, wie der Apostel in jener schönen Schilderung 1 Cor. 13, 4—7 (vgl. Röm. 12, 8—21; Phil. 2, 1—4) die ἀγάπη als die Quelle so vieler Tugenden darstellen und daher auch Col. 3, 14 den σύνδεσμος τῆς τελειότητος, d. i. den Inbegriff aller Tugenden, nennen konnte, und eben weil sie dieses ist, so liegt in ihr auch die Erfüllung des Gesetzes, sie ist τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου (Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14). Die Liebe ist diejenige thätige Gesinnung im Menschen, aus welcher nicht nur nichts Böses hervorgehen kann, sondern welche allein alles Gute von selbst hervorbringt, und somit wird das ganze Gesetz in der Liebe zusammengefaßt. Gal. 5, 22 heißt sie eine Frucht des Geistes, Röm. 15, 30 heißt sie ἀγάπη τοῦ πνεύματος. Das Verhältniß zwischen πνεῦμα und ἀγάπη kann aber kein anderes seyn, als

daß jenes die im Glauben an Christum wurzelnde allgemeine, den ganzen Menschen beseelende und erneuernde, unvergängliche Kraft Gottes ist, die ἀγάπη nebst den synonymen mehr auf Einzelheiten sich beziehenden Eigenschaften die in Gesinnung und That des Christen sich offenbarende Wirkung jener Kraft, in Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß der Menschen zu einander, bezeichnet. Daher wird die ἀγάπη von dem Apostel auch καρπὸς τοῦ πνεύματος genannt und in diesem Verhältniß ist auch das schöne Wort: θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους (1 Theff. 4, 9) gegründet. Christus, und unter den Aposteln vornehmlich Johannes, stellen sie besonders als Merkmal des Jüngers dar; sie ist unzertrennlich vom Glauben an Christum, in welchem sich die Liebe Gottes offenbarte, so daß, wer die Bruderliebe nicht habe, auch die Liebe Gottes in Christo nicht könne erkannt haben." — Auch hier wollen wir noch Neander und Nitzsch vernehmen. Neander a. a. O. S. 398 (vgl. oben beim Glauben S. 119): „Aus dem Glauben geht von selbst die das ganze Leben auf Gott beziehende, dasselbe ihm zum Dienste, zur Darstellung und Förderung seines Reichs weihende Liebe hervor, denn aus dem Bewußtseyn der in dem Erlösungswerke geoffenbarten Liebe Gottes entzündet sich die Liebe zu dem, der so überschwengliche Liebe erwiesen hat." S. 399: In die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingehend, werden die Gläubigen von dem Gefühle der Liebe Gottes zu ihnen durchdrungen, und daraus können sie wiederum erst den Umfang der Liebe Gottes recht verstehen lernen. Aus diesem Innewerden der Liebe Gottes entzündet sich denn immer mehr die kindliche Liebe der Gläubigen zu ihm und diese Liebe wirkt nun rastlos fort zur Erneuerung des ganzen Lebens nach dem Bilde Christi und zur Förderung des Reiches Gottes, sie bildet das Leben nach dem himmlischen Urbilde, welches der Glaube ihr vorhält. Wie auf das Werk des Glaubens, läßt sich auch auf die Thätigkeit der Liebe Alles zurückführen." Nitzsch (a. a. O. § 153) sagt: „Das christliche Leben wird von einem neuen Gesetze, dem des Geistes und der Freiheit, regiert. Dies Gesetz

ist die Liebe, oder die vollkommne Selbstbewegung des nach Gott geschaffenen Menschen, die Vollkommenheit des persönlichen Wesens. Die Liebe Christi in uns (die active und passive), (2 Cor. 5, 14) oder die Dankbarkeit gegen den erlösenden Gott ist der allgemeinste Beweggrund des christlichen Thuns und Lassens, aus welchem sich alle andern von selbst entwickeln."

Nach diesen Bemerkungen möchten wir zuerst wieder fragen: sind diese drei auch Tugenden? Tugend und Sittlichkeit sind nicht neutestamentliche Begriffe, wenn gleich ihr Inhalt sich auf christlichem Gebiete wiederfindet, und in neutestamentlichen Begriffen, wenn auch nicht ohne Abstractionen und nicht ohne Steigerung des ursprünglichen Inhalts des Tugend- und Sittlichkeitsbegriffs. Die neutestamentliche Betrachtungsweise ist eigentlich eine absolute und göttliche; sie leitet Alles von Gott ab, schließt freilich nicht alle menschliche Thätigkeit aus, aber stellt das christliche oder göttliche Leben doch nur als durch göttliche Kraft möglich dar, welcher das menschliche Leben sich bemächtigt und so ein göttliches wird. Die Begriffe Tugend und Sittlichkeit aber fassen bloß die menschliche Seite, die Seite der Freiheit, auf und schließen eine **vis meritoria** in sich. Versetzen wir nun den Tugendbegriff auf christliches Gebiet, so dürfen wir die göttliche Kraft, welche doch Alles in Allem ist, nicht außer Acht lassen, und wenn wir dieselbe im Tugendbegriff auch nur insofern betrachten können, als sie, die Gotteskraft, Eigenthum des Menschen geworden ist, so ist doch immer die Wirkung der Gnade (**gratia cooperans**) in der christlichen Tugend nicht zu vergessen.*) Schwer ist nun freilich von dieser göttlichen

---

*) Was die **vis meritoria** betrifft, so wird durch die Oekonomie der Gnade die Sittlichkeit und also auch jene nicht aufgehoben, aber das Verdienst gehört nicht uns, sondern Christo, und wird nur auf uns übertragen, wir eignen sie uns an, insoweit wir uns Christi Gerechtigkeit aneignen; diese Aneignung aber geschieht auch nicht ohne göttliche Kraft. Der Vater zieht uns zum Sohne, und dieses Ziehen giebt (subjectiv) den Glauben. Er ist das ὄργανον ληπτικὸν für das **meritum** Christi, und wird von Gott uns gegeben.

Kraft im Christen zu abstrahiren (d. h. da wir das Wesen der Tugend auffassen; das N. T. selbst freilich macht auch diese Abstraction, z. B. in den Vorschriften, diese aber beziehen sich mehr auf die Aeußerung und That des Menschen, und auf jeden Fall wird die andere göttliche Seite immer hinzugedacht) und wir müssen in gewisser Hinsicht den Standpunkt der neutestamentlichen Betrachtungsweise verlassen; doch damit verlassen wir noch nicht den Standpunkt der christlichen Betrachtungsweise überhaupt, und da diese Begriffe einmal ins christliche Leben und in die christliche Philosophie aufgenommen sind, so müssen wir ihnen einen Platz in der christlichen Sittenlehre anweisen. — Damit ist aber die Frage, ob die sogenannten theologischen Tugenden wirklich „Tugenden" genannt werden können, noch nicht erledigt, wenn gleich aus obiger Betrachtung derselben erhellt, daß sie das Gebiet der Sittlichkeit, d. h. nach einer Seite, und da diese nur die der Kraft seyn kann, auch das Gebiet der Tugend ganz und gar, und zwar auf der höchsten Stufe, erfüllen.*) — Aber es bleibt noch die Frage, wenn

---

Beharren wir mit Gottes Hülfe im Glauben bis an's Ende, so wird uns der eine Gnadenlohn durch Christum zu Theil, welchen Christus selbst aber verdient hat.

*) Freilich können wir hier den Glauben nicht bloß als ὄργανον ληπτικον betrachten, sondern müssen das hinzunehmen, was er ergreift und dem Menschen aneignet; wir müssen zum Glauben die dem ἔργον τῆς πίστεως oder ὑπακοὴ τῆς πίστεως entsprechende Gesinnung des Glaubens selbst (der Glaube ist die ὑπακοὴ selbst Röm. 1, 5; 16, 25, daher auch die ἀπιστία = ἀπειθεία) hinzunehmen, welche freilich nicht vom Glauben selbst zu trennen ist, aber wenn der Glaube bloß als ὄργανον ληπτικον betrachtet wird, für den Augenblick mehr bei Seite gesetzt wird. Ist das πνεῦμα Princip des Glaubens, so dürfen wir von jenem in der Bestimmung des Begriffs des Glaubens nicht abstrahiren. Der Glaube ist eine besondere Form und Seite des christlichen Lebens; diese Seite ist die der Empfänglichkeit und gehört der Vorstellung an, aber er ist zugleich eine Richtung und Bestimmtheit des Willens, der Gesinnung überhaupt, indem wir durch ihn im Gefühl der eigenen Schwäche und Armuth die Gnade in uns aufnehmen (er

sie auch alle drei gleich der Tugend überhaupt sind, wie sich dieselben einzeln zur Tugend verhalten? sind sie einzelne Tugenden, lassen sie sich scheiden, und wie verhalten sie sich zu einander? Diese Fragen aber lassen sich besser beantworten, nachdem wir ihr Verhältniß zu den philosophischen Tugenden und das Wesen dieser näher erkannt haben.

Das Gebiet der christlichen Tugenden haben wir im Allgemeinen kennen gelernt; wie *verhält sich dazu nun das Gebiet der philosophischen Tugend*? Die Cardinaltugenden sind ins Christenthum, auf das Gebiet des christlichen Lebens und der christlichen Sittenlehre übertragen, und daß auch Thomas letzteres versucht, ist oben gezeigt; da dieselben das ganze antike, d. h. das politische Leben, umfaßten, so sollten sie, auf's christliche Gebiet der Sittlichkeit übertragen, auch dieses ganz erfüllen (wie die Moralisten, und so auch Thomas, zu zeigen versuchten). Jedoch mußten sie, auf ein anderes, höheres Gebiet verpflanzt, eben deshalb ihren Inhalt verändern, da sie mit ihrem alten Inhalt auf christlichem Gebiete nicht Tugenden, sondern vielmehr politische Fertigkeiten zu nennen sind. Das christliche Tugendgebiet finden wir aber schon eingetheilt und erfüllt von den eigenthümlich christlichen Tugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung; und jetzt frägt sich, wie sich beide Eintheilungen zu einander verhalten? Sie scheinen sich gegenseitig verdrängen zu wollen; die theologischen Tugenden sind einheimisch,

---

ist nicht bloß ὄργανον λήπτικον in Bezug auf die Vorstellung, denn durch ihn gehen wir auf den Willen Gottes ein (Gegensatz: ἀντιλέγειν), ergreifen wir die Gnade (fiducia) und folgen dem Willen Gottes (ὑπακοή). Insoweit der Glaube nun dem Willen und der Gesinnung angehört (nicht sofern er bloß auf dem Gebiete der Vorstellung liegt) ist er Tugend; dieses sehen wir schon aus dem Gegentheil (der ἀπιστία, welche gleich der ἀπειθεία), dessen Grund im Willen, in der Gesinnung liegt (vgl. Joh. 3, 19—21; 5, 44; 7, 17). Der wahre sittliche Glaube ist fest und lebendig (den ganzen Menschen durchdringend), erleuchtet und nicht blind, frei und nicht gebunden (durch Buchstaben und Menschenauctorität).

die Cardinaltugenden aber haben auch das Bürgerrecht erhalten. Sie können das christlich-sittliche Gebiet nicht theilen, denn beide verlangen das ganze. Einander subordinirt sind sie eben so wenig, denn beide wollen herrschen. Oder kreuzen sich vielleicht die Eintheilungen, etwa so, daß die Cardinaltugenden mehr die Außenseite, die theologischen Tugenden mehr die Innenseite der tugendhaften Gesinnung berücksichtigen, oder so, daß diese mehr die genetische Entwickelung der christlichen Gesinnung und der ganzen Umwandlung des neuen Menschen, und jene mehr die coordinirten Theile der Gesinnung des neuen Menschen, des Weisen, bezeichnen? Wenn dieses auch schon eher zulässig wäre, so hat es doch auch seine Schwierigkeiten. Wir können noch fragen, ob die Cardinaltugenden vielleicht nur einzelne Aeußerungen oder Eigenschaften der charitas seyen, nach 1 Cor. 13 und Col. 3, 14? Dann aber würden entweder jene nicht das ganze Gebiet der Sittlichkeit erfüllen, oder die charitas würde es allein schon ganz umfassen, und wo bliebe dann der Glaube und die Hoffnung? Wie mit der Liebe, so könnte man es auch mit dem Glauben machen, der die Quelle der Hoffnung und Liebe ist. Bei der Vielseitigkeit der theologischen Tugendbegriffe und bei der Unbestimmtheit der philosophischen Tugendbegriffe ist das Verhältniß sehr schwer zu bestimmen; um aber hier zu einem Resultat kommen zu können, ist zuerst eine Feststellung der philosophischen Tugendbegriffe auf christlichem Gebiete nothwendig. Wir haben aber schon gesehen, daß die alte Eintheilung der Cardinaltugenden (wie bei Thomas, so auch bei den Alten) sich ihrem von den Philosophen angegebenen Grunde nach nicht rechtfertigen lassen, ja daß ihr ein Theilungsprincip, wenigstens ein zulässiges, von den Philosophen gar nicht gegeben werde, daß sie nicht aus dem Inhalt und Wesen des Tugendbegriffs selbst hervorzugehen scheine. Aber wenn sie auch eine empirische Eintheilung ist, so kann sie doch einen tiefern Grund haben. Wir dürfen von dem Mangel der Anwendung eines Theilungsprincips nicht auf ein gänzliches Nichtseyn

schließen; es ist vielleicht nicht zum Bewußtseyn gekommen, und wir glauben hier mit Recht schließen zu können ex consensu gentium et philosophorum, eine Tugendeintheilung, die sich Jahrhunderte hindurch im Leben und in der Wissenschaft behauptet hat, müsse einen realen Grund haben. Die Frage also (welche nahe liegt), ob die Cardinaltugenden, welche im Alterthum in Ermangelung eines Höhern und Bessern ihren Platz verdienten und erfüllten, eigentlich nicht eine bloße Abstraktion, bloße Begriffe ohne realen Grund und Gehalt seyen, und ob sie neben den eigenthümlich christlichen Tugenden noch einen Anspruch auf Existenz (wenigstens in der Wissenschaft, wenn sie auch aus dem Leben schwieriger zu vertilgen seyn würden) machen könnten, fällt weg, sobald wir ihnen im Inhalt und Wesen des Tugendbegriffs selbst einen realen Grund und ein im Tugendbegriffe selbst liegendes Eintheilungsprincip nachweisen können. Doppelt würde dann ihre Existenz im Leben gesichert und gerechtfertigt seyn, wenn wir sie in dem Ab- und Urbilde des christlichen Lebens, welches uns die Schriften des neuen Bundes vorhalten, wiederfänden. — Die philosophische Tugend-Eintheilung bis zu Schleiermacher kann sich nicht als eine streng wissenschaftliche behaupten; Baumgarten-Crusius verzweifelt sogar daran, ein Eintheilungsprincip zu finden. Schleiermacher schließt seine Untersuchung über den Tugendbegriff (Grundlinien der Kritik S. 231) mit den Worten: „Was also den Begriff der Tugend anbetrifft, so ergiebt sich aus dem Gesagten, daß auch dieser meistentheils weder gehörig entwickelt, noch auch immer auf die rechte Weise gebraucht ist; besonders aber, daß er sich bis jetzt jeder Eintheilung zu verweigern scheint, welches im Voraus von den vielen, überall vorkommenden, einzelnen und besondern Tugenden keine günstige Meinung erregt." Und S. 439: „Während der Pflichtbegriff nur eine nie zu beendigende Theilbarkeit zeigt, will der Tugendbegriff im Gegentheil nicht aus einander und bewährt trotz aller bisherigen Bemühungen eine Einfachheit, die bisher jeder Analyse trotzt." So wie auch S. 417: „Mit der Einheit und Unfehlbarkeit

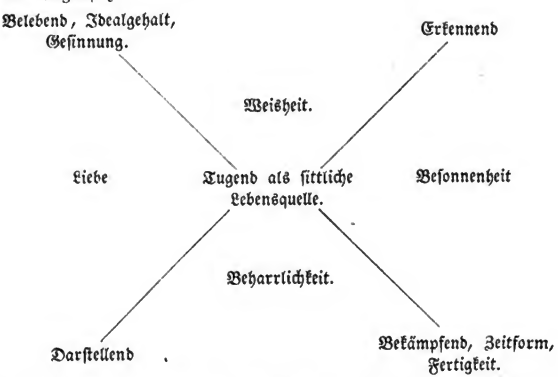
der Tugend streitet nicht die Eintheilung derselben in ein Mannigfaltiges; nur als Quantum ist das Mannigfaltige überwiegend, theils nach Maaßgabe der persönlichen Talente, theils nach Maaßgabe des individuellen Charakters; so daß eben auf dieses relativ mannigfaltige eine Theorie der sittlichen Individualität mußte gebaut werden." Wenn gleich die Darstellung des Thomas von den Cardinaltugenden ihre großen Mängel hat, so ist sie doch eine der besten und scharfsinnigsten, und wir können, indem wir zu Schleiermacher gehen, eine Untersuchung anderer Darstellungen der Tugenden unterlassen. Insgesammt ruhen sie auf empirischem Grunde, und wir suchen eine wissenschaftliche, d. h. philosophische, Rechtfertigung ihrer Existenz, und daher ihr Eintheilungsprincip. Schleiermacher ist aber bisher der Einzige, der dieses, wenigstens auf seine Art und seinem ganzen System gemäß, nachzuweisen versucht hat, obgleich sein Vorgang und Beispiel unter den neuern Moralisten leider keinen Nachfolger, ja überhaupt in der Wissenschaft der Moral nur sehr geringe Beachtung gefunden hat. Seine Ansicht sprach er zuerst aus in seiner „Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs" (Abhandlungen der Berliner Academie 1818. 19. Berlin 1820), und findet sich ähnlich wieder in seinem Nachlaß, System der Sittenlehre; da wir aber nicht umhin können, ihm in der Eintheilung der Cardinaltugenden zu folgen, so müssen wir hier seine Ansicht möglichst kurz darzustellen suchen. (Vgl. die oben citirten Schriften.)

Die Tugend ist die sittliche Lebensquelle, Eins und Mannigfaltiges zugleich; den Theilungsgrund müssen wir im Begriff selbst finden, in der Mannigfaltigkeit der Darstellungen der sittlichen Kraft. Es ist in dem Menschen ein Zwiefältiges, ein Höheres und Niederes, ein Geistiges und Sinnliches. Beides ist immer neben einander im Menschen, aber der Begriff der Tugend setzt voraus, daß großer Raum sey für Verschiedenheit in dem Zusammenseyn beider. Und nur das Zusammenseyn, wo das Höhere herrscht, ist Tugend. Darnach aber müssen wir das Zusammenseyn beider ansehen als zusammengesetzt einmal



aus ihrer Zusammengehörigkeit und aus ihrer Verschiedenheit, welche in Bezug auf das Gebieten der einen und den Gehorsam der andern als ein Widerstand aufgefaßt werden muß. Die Zusammengehörigkeit giebt eine belebende, die Verschiedenheit die bekämpfende Tugend. Er drückt dieses auch anders aus (Ethik 335): „Es bietet sich ein Theilungsgrund dar, wenn man beim Einswerden der Vernunft und Sinnlichkeit auf dasjenige sieht, was in der Vernunft gesetzt ist und nicht in der Sinnlichkeit, und umgekehrt, was in der Sinnlichkeit gesetzt ist und nicht in der Vernunft. Jenes ist der Idealgehalt, dieses die Zeitform, die Tugend als reiner Idealgehalt des Handelns ist Gesinnung, die Tugend als unter die Zeitform gestellte Vernunft ist Fertigkeit.“ „Beides ist nie ganz zu trennen; die erstere kommt an's Licht, indem die zweite sie übt, diese kann nicht geübt werden, ohne die erste an's Licht zu bringen, denn durch die Ueberwindung des Niedern wird dieses in der Erscheinung frei, sonst würde es vernichtet; aber die Tugend erscheint allerdings bald mehr unter der einen, bald mehr unter der andern Form. Die Anschauung der Tugend als Gesinnung ist die fundamentale, ohne sie kann die andre nicht gelingen; in der Fertigkeit tritt die Tugend als Macht über die Organisation auf, als ein Quantum. — Ferner steht die Tugend als die sittliche Kraft im einzelnen Leben mit dem Ganzen in beziehungsweisem Gegensatz und Wechselwirkung, so entsteht Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit; also im Menschen ein bewußtes „Insichhineinbilden“ und das bewußte „Aussichherausindie Welthinüberbilden,„ worin die Selbstthätigkeit vorherrscht. Nur in dieser Form kann das Höhere im Menschen das Niedere beherrschen, denn es ist die allgemeine Form aller Lebensthätigkeit. Daher haben wir hier die darstellende und vorstellende oder erkennende Tugend; die Herrschaft des Höhern ist in beiden. Beide sind nie im Einzelleben getrennt, wenn auch die eine Seite oft vorherrscht. Beide Eintheilungsgründe kreuzen sich nun und geben vier Tugenden, die Tugend als Gesinnung und Fertigkeit

und beide wieder als Erkenntniß und Gemeinschaft, oder die belebend-erkennende Tugend (Weisheit), die belebend-darstellende (Liebe), die bekämpfend-erkennende (Besonnenheit), die bekämpfend-darstellende (Beharrlichkeit) oder die erkennende und darstellende Tugend als Idealgehalt und unter der Zeitform. „Durch dieses Kreuz der Gegensätze



sind alle Glieder unter sich gebunden, und man kann innerlich angesehen sagen: wo Eine Tugend, da sind sie alle, wogegen freilich empirisch die eine sich zurückdrängt, die andere zu einer ausschließenden Virtuosität gesteigert werden kann. Es giebt keine andere Eintheilung der Tugend, als die dargestellte, aus dem Wesen der Intelligenz als Seele selbst geschöpfte. Die verschiedenen möglichen Combinationen (einzelne Tugenden) müssen nun liegen theils im Verhältniß der erkennenden zur darstellenden Seite, theils in der Regel, nach welcher die Fertigkeit ihr Verhältniß zur Gesinnung ändert.“ (Ethik 340). Die erscheinende Tugend (Fertigkeit) kommt zur Anschauung als ein Quantum, seiner Natur nach immer wachsendes; in jeder Aeußerung der Sittlichkeit müssen alle einzelnen Tugenden vereinigt seyn, denn jede muß aus der Gesinnung herkommen und in

einer Darstellung enden. Die Tugend als Gesinnung ist das eben nicht Erscheinende, ist das Princip des wirklichen Handelns, das Handeln selbst aber ist das Werk der erscheinenden Tugend, also von der Quantität der letztern abhängig. Die Gesinnung ist also unwandelbar, der Mangel im Handeln fällt als Schuld auf die Fertigkeit. Wenn die Gesinnung diejenige Qualität ist, wodurch überhaupt die Einigung der Natur mit der Vernunft producirt wird, so ist die sittliche Fertigkeit diejenige Qualität, wodurch diese Einigung in einem Menschen in einem bestimmten Grade besteht und von diesem aus sich in allen wesentlichen Richtungen weiter entwickelt. Hiernach zeigen sich Gesinnung und Qualität als der Sache nach vollkommen Eins, und es sind nur verschiedene Ansichten, die sittliche Qualität bald zu betrachten nach dem rein Innern der sich selbst gleichen Kraft zu, bald nach der Größe der Erscheinung. Die Tugend als Erkenntniß ist nicht etwa das Zustandebringen eines bestimmten materiellen Wissens (dieses gehört zur Tugend als Darstellung), sondern eben nur die Idee als Erkenntniß, d. h. das Bewußtseyn der sittlichen Handlungsweise, die ideale Seite der Sittlichkeit selbst. Hierüber muß auf die eigene unmittelbare Anschauung verwiesen werden. Stringentes Factum ist im Gegensatz gegen das materielle Wissen der Unterschied zwischen dem construirten Wissen, welches Darstellung ist, und dem Begriff eines Construirens als einer Handlung, welcher die ideale Seite der Handlung selbst ist und also die Tugend als Erkenntniß. Im Gegensatz gegen die Darstellung die Art, wie man sich der Gesinnung bewußt ist als Gedankens, nämlich als Weisheit, und verglichen mit der Art, wie man sich ihrer bewußt ist als Gefühls, nämlich als Liebe. Die Tugend als Darstellung ist nichts anders, als die reale Seite zu jener idealen, das Gedachte hingestellt im Medio der Gemeinschaft, als allemal für die Gemeinschaft. Alles wirkliche, einzelne, sittliche Erkennen gehört aber auch schon zur realen Seite, ist schon Darstellung der Sittlichkeit in der Persönlichkeit, also der Gemeinschaft. Dagegen gehört der Trieb des Realisirens und der

Gemeinschaft eben schon zur Tugend als Darstellung und ist nichts anderes, als die innere Seite derselben. Deshalb auch kündigt er sich nicht an als Gedanke, sondern als Gefühl. (Ethik 341—45.) Demnach ist, kurz zusammengenommen, die Weisheit diejenige Qualität, durch welche alles Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt, sie ist als das innere Sittliche, als Erkenntniß, gesetzt, die Wurzel aller Tugend; sie ist auch im Gefühl, und besteht dann darin, daß Nichts in dem Menschen Lust und Unlust werde, als nur vermöge seiner Beziehung auf das Ideale. Durch die Weisheit erhält jeder Moment seinen intelligenten Gehalt. Die Liebe ist das „Seelewerdenwollen“ der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Proceß, so wie das Hineingehen der Materie in den organischen Proceß „Leibwerdenwollen“ ist. Das Resultat der Liebe kann nie etwas anderes seyn, als was unter den Begriff der Weisheit gesetzt ist, wenn man nämlich vom Quantitativen abstrahirt, sie ist die Vernunft in der Action auf die Natur, die Weisheit ist die Vernunft in der Action in der Natur; die Liebe ist das reale Princip alles sittlichen Handelns. Die Weisheit als Richtung der Intelligenz auf das Seyn wird nur realisirt durch Liebe, weil ohne diese keine Mittheilung wäre und jede Generation das Streben nach Weisheit neu beginnen müßte. Liebe beruht aber auf Weisheit; so gedeihen beide nur in der Wechselwirkung; die Liebe ist die Gesinnung als Trieb und hat vom Standpunkte des Reiches Gottes aus das Primat. (Abhandlung S. 23.) „Was ist die Liebe, als der schöpferische Wille der Weisheit? und was die Weisheit, als das stille Sinnen und Insichselbstseyn der Liebe? Dieses Hinüberschillern beider in einander entsteht ganz natürlich daraus, weil der Mensch weder ganz getrennt ist von der übrigen Welt, noch ganz Eins ist in sich selbst, wenn aber dieses seyn wird, so ist jede Lebensäußerung eben so sehr ein Insichhinein-, als Aussichherausbilden; aber noch ist die Tugend nicht in dieser Einheit, sondern nur in der Annäherung zu ihr, und darum sind auch Weisheit und Liebe nicht dasselbe, indem der Eine

Liebe genug haben kann, um Andere damit zu übertragen, seine Weisheit aber selbst ergänzen lassen muß von Andern und umgekehrt.“ — Ethik § 315*): „Wenn man das Auffassen der sittlichen Aufgabe als den ursprünglichen Act ansieht, von welchem alle folgenden nur Fortentwickelungen sind, so ist die Besonnenheit das Produciren aller Acte des Erkennens in einem empirischen Subject, welche einen Theil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen. Oder kurz, sie ist die vollkommen der Idee angemessene Construction des Begriffs und der Anschauung; auch sie ist auf das Gefühlsvermögen auszudehnen. Sie ist das Einbilden des als Weisheit und Liebe in der Gesinnung gesetzten ins wirkliche Bewußtseyn unter der Form der einzelnen Thätigkeit; jene beiden können nur wirklich werden nach dem Maaß der Besonnenheit. Alles Sittliche, was in das empirische Bewußtseyn tritt, ist als solches Werk der Besonnenheit.“ — „Die Beharrlichkeit enthält nicht ein im Begriff besonders gesetztes, sondern in dieser Beziehung nur das mechanische der Ausführung als Herrschaft der Vernunft in der Organisation; sie ist die vollkommen der Idee angemessene Ausführung aller äußern Darstellung und bildet dasjenige, was als Weisheit und Liebe in der Gesinnung liegt, in die Natur hinein. Sie setzt den Zweckbegriff als Product der Besonnenheit voraus; sie hat das ganze Gebiet der Ausführung des in dem Zweckbegriff Aufgestellten; sie ist also das reale Gebären der Ideen in das Endliche, wie die Besonnenheit das ideale; in der höchsten Vollendung ist die Beharrlichkeit die ausschließende Beseelung des ganzen Naturgebiets durch das höhere Princip und hervorgebrachte Zugänglichkeit der Natur auf die Intelligenz.“

Daß diese Eintheilung des Tugendbegriffs eine wahrhaft wissenschaftliche, eine im Wesen der Tugend selbst gegründete und das Ganze umfassende ist, dürfen wir nicht erst beweisen; und daß es keine andere Eintheilung gebe, wird wohl daraus

*) Hier, wie öfter, ist nach der Vorlesung, nicht nach dem gedruckten System der Sittenlehre citirt.



allein schon bewiesen, daß die Eintheilung der Cardinaltugenden, mit der die Schleiermacher'sche wesentlich übereinstimmt, seit Jahrtausenden Stich gehalten, wenn gleich ihr Wesen und ihre Unterscheidung nicht sicher und bestimmt aufgefaßt wurde und das Eintheilungsprincip vor Schleiermacher nicht klar zum Bewußtseyn kam. Freilich scheint seine Eintheilung von der alten noch sehr verschieden zu seyn, aber Schleiermacher selbst weis't ihre Uebereinstimmung, so weit sie möglich ist, wegen des Unterschiedes des antiken und christlichen Standpunktes, nach (Ethik S. 416): „Diese Eintheilung der Tugend fällt zusammen mit der richtig verstandenen hellenischen. Unsere Liebe ist ihre Gerechtigkeit, in welcher nur das persönlich Individuelle nicht genug heraustrat, daher alles Symbolische im eigentlichen Systeme fehlt. Der Unterschied des Quantitativen und Qualitativen innerhalb des organischen aber ist bestimmt durch ihre δικαστική und νομοθετική." „Δικαιοσύνη ist Liebe, constitutives Princip, wobei freilich der Staat über alles andere hervortritt, daher auch die Benennung von ihm hergenommen wird. Wo von Bildung der Individualität die Rede ist (Platon's Republik) wird daher der Staat als Bild gebraucht, weil dieselbe Tugend beides hervorbringt. Recht verstanden verhalten sich auch σοφία und σωφροσύνη wie Weisheit und Besonnenheit, letztere ist aber von der φρόνησις nicht immer ganz getrennt; daß aber φρόνησις unsere Weisheit sey, beweis't die darin gesetzte Identität des Praktischen und Theoretischen (daher auch bald φρόνησις, bald σοφία) und daß überall keine richtige Ansicht des Lebens ohne sie möglich gesetzt wurde; die ἀνδρεία ist schon nach Platon, ja selbst im instinktmäßigen Sprachgebrauch, die ganze Beharrlichkeit und wird von den Alten selbst auf Lust und Unlust ausgedehnt." — Die δικαιοσύνη der Alten ist nicht gleich der unsrigen „Gerechtigkeit," denn jene ist zugleich constitutiv, diese nicht. (Dieser Unterschied besonders schön, Abhandlung von Schleiermacher S. 22—23.) — Darnach möchte man aber die Existenz der Tugend im Alterthum ausgesprochen und einen Widerspruch gegen den Spruch: „Was

nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde," finden; aber dieser wird gelöſ't durch Röm. 7 (besonders V. 14—23): es ist dem Menschen das Gesetz ins Herz geschrieben und er hat Gefallen daran nach dem inwendigen Menschen; aber er kann (ohne Christum) es nicht erfüllen, am wenigsten die rechte Gesinnung in sich erzeugen, und wenn er sich auch eine Fertigkeit erwirbt, so verliert diese die Sittlichkeit, weil ihr die entsprechende Gesinnung fehlt; es gilt hier den Unterschied: das Gesetz fordert, wenn der Mensch nicht geben kann, das Evangelium giebt, auf daß der Mensch wieder gebe; und wenn auch Männern wie Socrates und Platon vielleicht eine höhere Erleuchtung zugeschrieben werden mag, so sind sie theils zu vereinzelte Erscheinungen des Alterthums, welches die Wahrheit durch Lüste in Irrthum verderbte, um auf dasselbe einen allgemeinen Einfluß zu üben, so daß sie niemals eine Norm für das Alterthum, wie es war, abgeben und höchstens bezeugen können, was es hätte seyn können, theils kommen auch sie doch kaum über den politischen Kreis hinaus. Aber die Tugendlehre der Alten zeigt uns doch, daß ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben, und daß sie sich selbst ein Gesetz waren; doch dabei müssen sie auch stehen bleiben; sie haben keine wahre göttliche Tugend, und das oben von uns Behauptete behält seine Richtigkeit. Das Evangelium aber ist die Kraft Gottes, welche das durch die Sünde verwischte und zum Theil vernichtete Gesetz von neuem in die Herzen der Menschen schreibt; es giebt Kraft und Trieb, das Gesetz zu erfüllen, d. h. Tugend, und bestätigt auch das ewige Gesetz Gottes, was sich auch hier zeigt, indem jenes die auf jene Art entstandene Tugendeintheilung des Alterthums, entsprossen aus dem ursprünglichen, dem Menschen ins Herz geschriebenen Gesetze, bestätigt; und so erhalten die Cardinaltugenden auch für das christliche Bewußtseyn und Leben in dem Urbilde desselben im N. T. eine neue Bestätigung; auf welche Art, ist sehr schön nachgewiesen von Neander (Apostol. Zeitalter S. 408—10), indem er aus dem Grunde des Glaubens und der Demuth[7]) die ἀγάπη, σοφία, σωφροσύνη und ὑπομονὴ



(= ἀνδρεία) ableitet, sie aber auch alle, wie die Alten alle auf die δικαιοσύνη, auf die ἀγάπη zurückführt. Wir können jetzt aber zurückgehen zu den theologischen Tugenden, die wir S. 110 verließen.

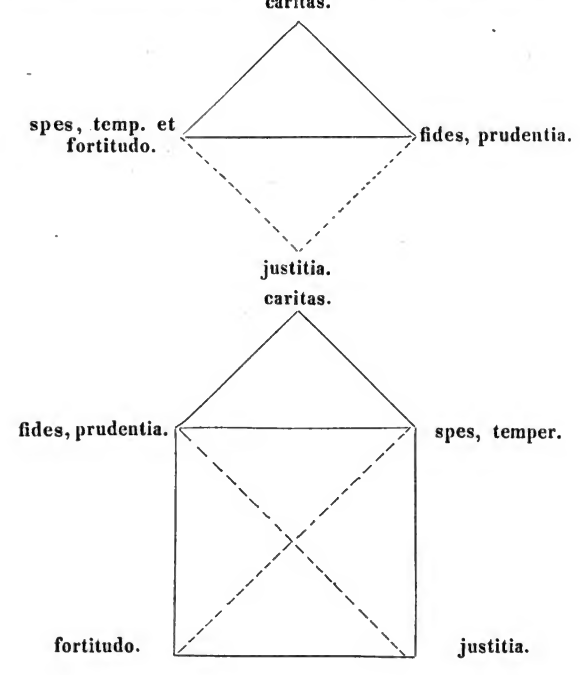
Wir blieben stehen bei der Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse unter sich. Schleiermacher giebt uns dieses in seiner christlichen Sittenlehre (S. 347—49 und 416) an durch Bestimmung ihres Verhältnisses zu seinen Cardinaltugenden: „Die Vergleichung unsrer Eintheilung mit der christlichen Trias weiset nur eine Uebereinstimmung nach in der Liebe, aber Glaube ist dem Inhalte nach unserer Weisheit gleich, denn er geht zurück auf die gegenseitige Gebundenheit des Seyns und des Geistes an einander." (Abhandlung S. 23) „Das Verhältniß der christlichen Trias zur Cardinaltugend ist ein schwieriges Räthsel; aber die Gemeinschaft des einen Gliedes, der Liebe, ist nicht scheinbar; wenn man aber annimmt, wie der Glaube das Innerste, das Bewußtseyn, ist und die lebendige Quelle der guten Werke, so kann man wohl nicht zweifeln, daß der Glaube der religiöse Ausdruck ist für dasselbe, was wir in der Wissenschaft mit unserm guten Rechte zwar, mit einem Ausdrucke jedoch, welcher der religiösen Sprache zu anmaßend ist, Weisheit nennen, und dann bleibt nur zu sagen, daß der Unterschied zwischen Besonnenheit und Weisheit von dieser Ansicht aus nicht konnte aufgefaßt werden, die Beharrlichkeit aber als Hoffnung bezeichnet ist, als das im Auge behalten des Erfolgs und der Vollendung." So bilden Glaube und Liebe die Tugend als Gesinnung und auch als Fertigkeit, in der Wurzel betrachtet. Die Fertigkeit aber, als Resultat und als veränderliche Größe angesehen, erscheint mit Bezug auf die eigenthümlich-christliche Ansicht als Hoffnung. Sie repräsentirt das Princip des Quantitativen, nämlich daß die Intelligenz sich im Seyn realisiren werde (ist die Hoffnung schwach, so verliert man leicht die Beharrlichkeit und Besonnenheit). Die christliche Trias stimmt also mit unserer Eintheilung überein, nur stellt sie das Quantitative in den Hintergrund. Ganz mit uns gemein hat sie die Liebe, das allgemeine Gattungsbewußt-

seyn, welches der hellenischen Tugendlehre fehlt" (Ethik 349, Vorlesung). An einer andern Stelle (S. 348) sagt er: „In der modernen christlichen Eintheilung entspricht die Liebe der unsrigen und der Glaube unserer Weisheit, indem die Sicherheit der Ueberzeugung die Hauptsache dabei ist, und er auch auf das ursprünglich anfangende bezogen wird, da aber in der religiösen Ansicht nur vom Princip die Rede ist und alles Quantitative ganz zurücktritt, so ist die Tugend als Fertigkeit in dieser Trias gar nicht dargestellt, sondern nur das Princip des Aeußerlichwerdens überhaupt, welches eben darin liegt, daß, ohnerachtet der Einzelne seines Erfolges nicht sicher ist, die Idee doch gewiß werde realisirt werden, und dieses ist die Hoffnung." Hieraus nun ergiebt sich ein Verhältniß der theologischen Tugenden unter sich, und es fragt sich nur, ob dasselbe mit unserer obigen neutestamentlichen Entwickelung über diese Tugenden zusammenstimmt? Blicken wir auf das von Schleiermacher über die Weisheit und Liebe (S. 118) Gesagte zurück, so paßt dieses unläugbar auch auf Glaube und Liebe und erfaßt beide tief in ihrem Wesen. Mit Recht will Schleiermacher die Besonnenheit (in der religiösen Ansicht) nicht von der Weisheit geschieden auffassen, und scheint mir den Grund in Folgendem auszusprechen (Ethik 417): „In ihrem genetischen Verhältniß zur Persönlichkeit und in ihrem individuellen Character, welches alles beides außerhalb alles Mittheilens und Darstellens liegt, ist die Tugend allerdings ein Geschenk Gottes. Wenn man fragt, warum der einen Person Gesinnung inwohnt, der andern nicht, so ist nichts zu antworten, als: Durch freie göttliche Gnade; wenn man fragt, wie ein Mensch zur höhern Stufe der Sittlichkeit erwacht, so ist nichts zu antworten, als durch die Erleuchtung des heiligen Geistes." Die Besonnenheit nun bezieht sich auf das Verhältniß der göttlichen Gnade zur Individualität und zum göttlichen Bewußtseyn, und das Maaß der Einigung beider giebt das Maaß der Besonnenheit und dadurch das Maaß der Weisheit und Liebe. Also in dem Ergreifen der göttlichen Gnade durch den Glauben hat sie ihren Grund (das Ergriffene

bildet den Inhalt der Weisheit [Glaubens] und Liebe) und in dem rechten Verhältnisse des empirischen Bewußtseyns zur Gnade in jeder einzelnen That (d. h. im rechten Ergreifen der Gnade in jedem einzelnen Moment) ruht ihr Wesen. Aber da jenes Ergreifen die ursprüngliche Kraft und Thätigkeit des Glaubens ist, so wird sie auch in der religiösen Ansicht nicht vom Glauben getrennt. Die Quantität der Besonnenheit fällt dann unter das ἔργον τῆς πίστεως, und insoweit schon in die Darstellung, welche Product der durch die Gnade wieder hergestellten Freiheit ist. Wie mit der Besonnenheit, könnte man es auch mit der Beharrlichkeit im Verhältniß zur Liebe machen, aber nur wenn wir die Hoffnung zum Glauben hinzunehmen oder diesen im weitern Sinne des N. T. fassen, so daß wir auch den der Hoffnung eigenthümlichen Inhalt dem Glauben und somit auch der Liebe aneignen können. Da in der Trias aber die Hoffnung geschieden auftritt, so können und müssen wir der Ansicht Schleiermacher's beitreten, und müssen sagen, Hoffnung und Beharrlichkeit zeigen sich beide in der beständigen Darstellung der Liebe, haben aber eben deshalb auch beide ihren Grund in der Liebe und im Glauben, so weit er die Hoffnung umfaßt; so weit dieses aber nicht, wird die Liebe aus der Hoffnung (so wie aus dem Glauben) wiederum erzeugt und gekräftigt. Weniger aber möchte ich auf die Hoffnung die Besonnenheit beziehen und lieber Schleiermacher's Ansicht in der „Behandlung des Tugendbegriffs," als der Entwickelung in der Ethik beistimmen. — Bei der Vielseitigkeit und dem reichen Inhalt dieser theologischen Tugenden ist das Verhältniß derselben unter sich und das zu den Cardinaltugenden sehr schwer zu bestimmen, wie ja auch Schleiermacher selbst es ein schwieriges Räthsel nennt, ja wohl unmöglich ganz festzustellen, und natürlich bildet sich hier eine Verschiedenheit der Ansichten und mehrere verschiedene Möglichkeiten, das Verhältniß festzustellen. Vielleicht aber ließe sich aus den verschiedenen Bestimmungen und Versuchen das Verhältniß festzustellen eine allgemeine Theorie bilden. Vergleichen wir Sailer (Moral 3ter Thl., S. 260). Wie Schleiermacher



die Tugend in Gesinnung und Fertigkeit theilt, so scheidet Sailer die Tugend des Lebens nach Innen und des Lebens nach Außen; erstere sind Glaube, Liebe, Hoffnung, letztere beziehen sich alle auf die Darstellung des innern Menschen im Aeußern, sie bewirken, daß der gute Vorsatz gut bleibe und zur That werde und sind die vier Cardinaltugenden, und also entsprechen letztere erstern, der Glaube der prudentia, die Hoffnung der temperantia und fortitudo, die Liebe der justitia, und so erscheint das Geistesdreieck der Tugend nach außen als ein geistigthätiges Dreieck, oder das Quadrat des äußern Lebens



kann dem Dreieck des innern Lebens angeschlossen werden. Schwarz in seiner Ethik, welcher Tugenden der Trefflichkeit, Frömmigkeit und Rechtschaffenheit (in Rücksicht auf sich selbst, auf Gott, auf die Außenwelt) scheidet, befaßt die christliche Trias unter die Tugenden der Frömmigkeit, die Cardinaltugenden und andern Tugenden unter die beiden andern Klassen. Nitzsch (System § 101) sagt: „Die erschaffene Ebenbildlichkeit war also deshalb und ist deshalb in die zeitliche Schranke und Prüfung gesetzt worden, um sich zu einer freien und seligen Ebenbildlichkeit (Eph. 4, 24) unter göttlicher Führung durch Weisheit und Gerechtigkeit in der Liebe und in Bezug auf den innern und äußern Widerstand durch Mäßigung und Beharrlichkeit auszubilden.“ Auch hat man mit Hülfe der Schleiermacher'schen Theorie versucht, die Cardinaltugenden und ihre Unterabtheilungen speciell unter die theologischen Tugenden zu vertheilen, und hat, indem man unter den Glauben die Weisheit, die Liebe zu Gott, die Besonnenheit und Mäßigkeit subsumirte, die Liebe getheilt, so daß man die Haupttugend der Liebe nur als Liebe gegen den Nächsten faßte, und in ihre Rubrik die Nächstenliebe in allen Kreisen, die Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Versöhnlichkeit, Gemeingeist und Wohlwollen brachte, die Hoffnung aber faßte man als Seelenstärke und Seelengröße, welche erstere in Muth und Geduld zerfällt. Man könnte ferner den Glauben, durch den wir die Kraft Gottes, die wahrhaft sittliche Kraft erhalten, als die Tugend überhaupt betrachten und aus diesem, auf seine Kraft und Thätigkeit die Schleiermacher'sche Eintheilung anwendend, die vier Cardinaltugenden ableiten, indem wir uns den Glauben, dessen Grund das πνεῦμα (S. 104), als beseelend und bekämpfend, als einbildend und ausbildend, d. h. im Verstande und Gefühle, denken, und würden so die Weisheit und Liebe, die Besonnenheit und Mäßigkeit erhalten.*)

*) Glaube.

beseelend		bekämpfend	
im Verstande Weisheit.	im Herzen Liebe.	im Verstande Besonnenheit.	im Herzen Muth und Standhaftigkeit.



Ebenso könnten wir es mit der Liebe machen, als dem σύνδεσμος τῆς τελειότητος und der Erfüllung des Gesetzes; sie ist die Frucht der Gnade, als belebendes Princip der menschlichen Thätigkeit gedacht, und enthält die wahre göttliche Weisheit in sich.

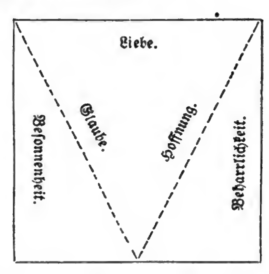
Alle diese Versuche haben unstreitig ihre Wahrheit, aber alle auch nur theilweise: theils confundiren sie die christlichen Tugenden, welche doch in der Wissenschaft aus einander gehalten werden müssen, wenn sie gleich in der religiösen Darstellung des N. T. wegen ihrer Verwandtschaft und ihres einen Grundprincips, des πνεῦμα, oft confundirt werden und es können; so die letztere; theils scheiden sie zu sehr das Innere und Aeußere, wie Sailer und Schwarz (des Letztern Eintheilung ist ganz und gar unzulässig, eher für die Pflichtenlehre passend, und sowohl dem Wesen der theologischen, als philosophischen Tugend widerstreitend). Die Eintheilung von Nitzsch möchte noch am besten seyn und der Schleiermacher'schen am nächsten kommen, auf den er sich auch beruft, und mit dem er vielleicht ganz und gar zusammenstimmt. Was Sailer's Eintheilung betrifft, so scheint sie Manches für sich zu haben, aber nach unserer obigen Untersuchung ist solche Scheidung, wie z. B. zwischen Glaube und Weisheit, unzulässig; auch scheint Sailer beide (der katholischen Ansicht vom Glauben gemäß) zu eng zu fassen; auch die Gegenüberstellung von Liebe und justitia verrückt beide Begriffe ungehörig. Das Wahre in dieser Ansicht ist, daß die Cardinaltugend mehr die Quantität der Tugend ausdrückt, als die theologische Tugend, aber dieses ist, wie wir oben gesehen haben, nur auf die Tugend als Fertigkeit auszudehnen, und insofern hat Sailer Recht. Die folgende Eintheilung könnte vielleicht eher noch zur Lösung des Räthsels führen. Doch ist sehr die Frage, wie weit solche Scheidung der Liebe nach dem Objecte zulässig ist, und dazu scheint diese Theorie der christlichen Trias zu sehr den Ausdruck der Tugend als Fertigkeit zu vindiciren. Die letzte Ansicht von der Allumfassenheit des Glaubens und der Liebe (die wir eigentlich auch von der Hoffnung aufstellen könnten; vgl. S. 123) hat allerdings

auch ihre große Wahrheit; sie umfassen beide die ungetheilte sittliche Lebensquelle des neuen Menschen (vgl. Neander), aber es ist doch die verschiedene Beziehung der Darstellung und Vorstellung auch hier, wie bei der Weisheit und Liebe, und diese Beziehung muß in der Wissenschaft die Begriffe trennen, das eine setzt das andere voraus. Dagegen müssen wir mit Schleiermacher festhalten, daß die Tugend als Fertigkeit nicht in der christlichen Trias sich findet, sondern daß nur das Princip des Aeußerlichwerdens überhaupt in der Hoffnung ausgesprochen ist. Dieses ist freilich richtig; da aber auch nach Schleiermacher die Besonnenheit nicht vom Glauben zu trennen ist, so möchten wir, wie er in der Hoffnung das Princip des Aeußerlichwerdens in Bezug auf die Beharrlichkeit setzte, dasselbe mit dem Glauben in Bezug auf die Besonnenheit thun; und wenn dieses einen Unterschied in Rücksicht der Quantität der Tugend erzeugt, dann möchten wir diesen dem Glauben im Verhältniß zur Weisheit zuschreiben; aber ist der Keim zur Fertigkeit schon eine Fertigkeit? und liegt nicht derselbe Keim in der Weisheit? Wir verlieren uns hier überhaupt in ein so geistiges Gebiet, daß die weitere Abstraction objectiv unmöglich wird; das Verfolgen dieser Unterschiede ist höchstens für jeden einzelnen Menschen für sich möglich, dadurch aber wird die Abstraction subjectiv und verschieden, und vielleicht nie zur Objectivität gelangen können.

Suchen wir aber endlich insoweit, als wir die Unterschiede und Abstractionen fixiren konnten, das **Resultat unserer Untersuchung** festzustellen, so möchte wohl das ausgemacht seyn, daß Glaube und Liebe gleich den Tugenden der Gesinnung seyen, daß aber die von Glaube und Liebe nicht zu trennende und kaum in der Abstraction auszuscheidende Hoffnung in Verbindung mit Glaube und Liebe das Princip der Tugend als Fertigkeit, d. h. des Aeußerlichwerdens, in sich trage; daß ferner aber von der christlichen Trias, welche ihr Wesen im menschlichen Herzen hat, die Aeußerung nie zu scheiden sey, daß aber nur der Handelnde allein unterscheiden kann, aus welcher Tugend die einzelne That hervorgegangen; doch selbst



auch hiervon giebt das Selbstbewußtseyn nicht immer Rechenschaft und muß nur zu häufig auf das allgemeine Grundprincip des πνεῦμα recurriren. Die Tugend als Fertigkeit fügt zur Tugend als Gesinnung und so auch zur Hoffnung die Erscheinung (das Quantum) hinzu, wozu die Gesinnung und insbesondere die Hoffnung treibt. Die Figur Sailer's könnte man demnach in folgende verwandeln:



Führen wir dieses an einem Beispiele aus, so möchte man die an den Herrn gerichtete Bitte des Schächers am Kreuze, seiner zu gedenken, Besonnenheit, desselben Verweisung des Spottes seines Gefährten gegen den Heiland Beharrlichkeit nennen, Letzteres auch sein Beharren bis ans Ende, wobei die Hoffnung zu Grunde lag, während bei der ersten Bitte wohl mehr der Glaube zu Grunde lag; aber auch hierbei wäre doch von mancherlei zu abstrahiren und man könnte jenes auch der Liebe und der Hoffnung, dieses auch dem Glauben zuschreiben. Daher ist die bestimmte Durchführung dieser Unterscheidungen im Einzelnen und in concreten Lebensfällen sehr schwierig, ja unmöglich, eben weil diese Abstractionen nur in der Wissenschaft Statt haben können und selbst hier schwierig sind.

Aehnliche Schwierigkeiten wie diese Tugendlehre scheint die kirchliche Trinitätslehre zu bieten, welche, obgleich sie ein Meisterstück der Schärfe des menschlichen Verstandes genannt werden kann, doch über alles Abstractions- und Begriffsvermögen

hinausliegt und nicht blos insofern, sondern überhaupt im Ganzen scheint die Trinität mit der christlichen Trias der Tugend verglichen werden zu müssen. Vielleicht hat die Aehnlichkeit beider einen tiefern Grund, als wir ahnen, und wenn gleich die Tugend=Trias nicht die Trinität erläutern kann, da unser Geist das Mysterium des Göttlichen nicht begriffen hat, und wir nach unserm Geiste nicht den göttlichen erklären können, ja sogar wir durch das Erkennen des Mysteriums des eignen Geistes am ehesten zur Anerkennung eines Gleichen im göttlichen Geiste geführt werden müßten: so kann auch das Mysterium der Trinität uns überzeugen, daß selbst der eigene Geist uns ein Mysterium ist und bleiben wird, daß wir ihn, so wie das Wesen der Trias, nie ganz begreifen und erschöpfen werden; die christliche Tugend ist eine Gotteskraft, und in ihr will der Herr uns zur Ebenbildlichkeit zurückführen, die wir aber in unserm gefallenen Zustande nie ganz begreifen werden, sondern erst einst nach diesem Leben, wo wir auch Gott schauen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2; 1 Cor. 13, 12), „dann werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt seyn werde.“ Wie hier alle drei Personen auf Eins, una essentia, zurückzuführen sind, während sie doch drei sind, und wie der Vater der Grund von den beiden andern ist, so sind auch die drei Tugenden auf Eins, das πνεῦμα, die neue Creatur in Christo, die Tugend zurückzuführen; und wie Glaube ohne Liebe und Hoffnung todt ist, so ist Gott der Vater ohne Sohn und Geist kein christlicher, kein lebendiger Gott für uns, kein Gott des Lebens; und wie in der Tugend-Trias keine ohne die beiden andern gedacht werden kann, so auch nicht in der Trinität. Wie Gott der Vater (der die Liebe ist) der verborgene Gott ist und sich im Sohne offenbart, so ist der Glaube die verborgene Liebe und wird thätig in der Liebe, und wie der heilige Geist die Kirche Gottes, die Offenbarung des Vaters und Sohnes erhält und bis ans Ende führt, so ist die Hoffnung im Reiche der Tugend das erhaltende und realisirende Princip; wie der Vater zum Sohne zieht, in dem er sich offenbart hat, so zieht der Glaube zur Liebe, um sich in ihr

zu offenbaren. Vater und Sohn vollenden ihr Werk durch den Geist, Glaube und Liebe erstreben ihr Ziel in der Hoffnung. Wie der Sohn die Gottheit mit der Menschheit verbindet, so vereinigt die Liebe den Menschen mit Gott, und wie der Geist das Werk des Sohnes vollbringt, so führt die Hoffnung den Glauben und die Liebe zum Ziele. Aber weiter verschwindet unser Blick im Mysterium; freilich wird Glaube und Hoffnung aufhören, wenn wir am Ziele und durch die Liebe mit Gott Eins sind; die Liebe wird den Glauben und die Hoffnung verschlingen; denn in der Vollendung ist sie Schauen und Besitz. Einst aber am Ziele, wenn das Reich Gottes vollendet und Alles dem Sohne unterthan ist, wird auch der Sohn unterthan seyn, und Gott, der die Liebe ist, wird Alles in Allem seyn (1 Cor. 15, 28). Weiter wissen wir nichts, es bleibt Mysterium, aber auch der Urgrund der christlichen Tugend-Trias wird uns erst einst offenbar werden (1 Cor. 13, 12). Gerade aber deshalb kann auch dieser Vergleich zwischen jenen Mysterien gefährlich werden, und wir müssen uns hüten, unsere Ansicht von der Tugend-Trias auf die Trinität zu übertragen.

Wir könnten nach diesem Allen vielleicht die christliche Trias der Tugenden durch die drei Zeiten: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scheiden; doch auch dieses bleibt relativ; der Glaube macht die Gegenwart und Zukunft zur Vergangenheit, die Hoffnung gründet sich in jenen beiden, die Liebe aber steht über Vergangenheit und Zukunft, und die Gegenwart macht sie zur Ewigkeit, denn sie bleibt ewig. Das aber ist gewiß, Glauben und Hoffnung als solche sind nur für dieses Leben und diesen Kampf, und sollen die Liebe vollenden für die Ewigkeit (2 Cor. 5, 7; Röm. 8, 24). — Darnach aber scheint mir dennoch darin eine Eigenthümlichkeit der religiösen Tugendansicht, d. h. der christlichen Tugend-Trias, zu liegen, daß in ihr die Genesis und der Verlauf der Entwickelung der Gesinnung angedeutet liegt, während die vier Cardinaltugenden sich mehr als coordinirte Theile oder Beziehungen der Gesinnung des Weisen darstellen, den die philosophische Ansicht eben nur in seiner Voll-

kommenheit (hier auf Erden) anschaut. Halten wir daher nun beide Eintheilungen fest, so könnte man fragen: wozu denn noch diese doppelte Eintheilung, da man mit der einen auskönnte? Und diesem Einwurf muß ich beistimmen; indessen so lange noch ein Unterschied zwischen dem innern und äußern Leben besteht, so lange dieses nicht in jenem und jenes nicht in diesem aufgeht, so lange also noch ein Zwiespalt im Menschen besteht, so lange wird auch ein Unterschied zwischen dem religiösen und philosophischen Standpunkte auch im Tugendgebiete bleiben, dann aber, wenn dieser schwindet, wird der Unterschied der Tugenden überhaupt schwinden, es wird nur Eine Tugend seyn. (Vgl. Schleiermacher S. 135.) So lange aber der Unterschied dauern wird, so lange werden die christlichen Tugenden passender zur Bezeichnung des innern göttlichen Lebens seyn, die philosophischen Tugenden zur Bezeichnung der Tugendäußerungen im praktischen Leben.

Und hiemit glauben wir diese Untersuchung vorläufig schließen zu können. Die Einheit der Gotteskraft in der Tugend neben ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem Reichthum läßt den menschlichen Blick nicht durchdringen, und nur der Schöpfer selbst erkennt sein Ebenbild im Menschen, nur das Urbild schaut das Abbild, nicht aber umgekehrt. Insofern aber die Ebenbildlichkeit Gottes das Ziel des sittlichen Strebens seyn muß, insofern hat Thomas Recht, wenn er auch die Cardinaltugenden als **virtutes exemplares** in Gott selbst setzt; aber eben so falsch ist es, die zeitliche Schranke und die aus ihr hervorgehenden Modificationen der Tugend auf Gott anzuwenden; von Widerstand ist in Gott nicht die Rede, also auch von keiner kämpfenden Tugend; es finden sich in Gott die Weisheit und Liebe als wesentliche Eigenschaften, beide sind der Ausdruck seines ganzen Wesens, Gott ist die Liebe; in Gott aber sind Weisheit und Liebe Eins; da aber jenes mehr der philosophische, dieses mehr der religiöse Ausdruck ist, so heißt es nur: „Gott ist die Liebe.“ „Von der Tugend als Fertigkeit kann in Gott nicht die Rede seyn, aber um ihre Stelle zu bezeichnen, setzen wir die absolute

Allmacht,*) welche aber wiederum nicht etwas Besonderes für sich ist, sondern nur die Unendlichkeit jener Identität von Weisheit und Liebe; in uns aber ist die Besonnenheit und Beharrlichkeit die Macht des in Weisheit und Liebe, Insichhinein- und Aussichherausgehen gespaltenen Geistes, so daß in dem Ineinanderseyn dieser Tugenden allerdings die Verähnlichung mit Gott nach Vermögen enthalten ist, und sich zugleich zeigt, daß das Bestreben, eine Vorstellung des höchsten Wesens nach Vermögen zu bilden, das höchste Erzeugniß ist unsers Bewußtseyns von unserm eignen Ziel. (Schleiermacher's Abhandl. S. 24.)

*) Oder wie Thomas die **fortitudo** nicht ohne Grund in Gott die **immutabilitas** nennt.

Anmerkungen

zur Erläuterung einiger Punkte aus der Glaubens- und Sittenlehre des Th. v. Aquino.

---

1. Verhältniß des Willens zum Verstande.

Der appetitus intellectivus oder die voluntas kann Nichts wollen aus Nothwendigkeit des äußern Zwanges, sondern nur aus innerlicher natürlicher Nothwendigkeit; denn das Streben nach dem Ziel, der Seligkeit, ist in seinem Wesen begründet. In der voluntas wird die vis irascibilis und concupiscibilis (Anmerk. 3) eigentlich nicht unterschieden; denn während im appetitus sensitivus der sensus sich auf das Besondre und Einzelne bezieht, wonach sich die Kräfte hier scheiden, ist der Wille mehr auf das allgemeine Wesen des Guten gerichtet, welches sich freilich auch im Mannigfaltigen offenbart. Daher sind der amor, concupiscentia etc. als passiones (verbunden mit einer Erregung des Gemüths) nur im appetitus sensitivus, als eigentliche Affecte aber (ohne Erregung des Geistes) sind sie Acte des Willens und als solche auch in Gott und den Engeln, aber als solche sind sie nicht Vermögen, sondern Theile des Willens. Doch kann in eben erwähntem edlen Sinne der Wille, da er das Gute anstrebt und den Widerstand bekämpft, auch eine vis concupiscibilis und irascibilis genannt werden. — Wie der appetitus sensitivus mit dem sensus, so steht der Wille mit dem Verstande



in engerm Zusammenhange. In beiden zusammen liegt die Freiheit: so wie der Verstand in der Erkenntniß der zufälligen Wahrheit nicht mit der Nothwendigkeit zu verfahren braucht, mit welcher er in der Erkenntniß der Principien verfahren muß, so verfährt auch der Wille in der Wahl der Mittel (welche überhaupt mehr zufällig sind und deren Wahl nicht durch das Ziel, sondern durch die Freiheit bestimmt wird) nicht mit der Nothwendigkeit, mit der er auf das höchste Ziel sich richtet. Das Verhältniß zwischen Verstand und Willen ist in der Freiheitslehre des Thomas sehr wichtig. Er behauptet einen wechselseitigen Einfluß zwischen beiden, so nämlich, daß der Verstand den Willen bewegt, inwiefern er das Gute erkennt und die Erkenntniß des Guten Bestimmungsgrund für den Willen wird, daß aber auch wieder der Wille den Verstand bewegt, weil der Wille die bewegende Ursache in allen Geisteskräften ist; das Gut des Verstandes ist das Ziel und Object des Willens und erregt ihn. Der Wille betrachtet das Ziel im Allgemeinen, der Verstand und die andern Seelenkräfte dasselbe im Besondern. Es schließen sich demnach die Acte beider Vermögen gegenseitig ein, so daß der Verstand das Wollen des Willens erkennt, der Wille aber das Erkennen des Verstandes will; darnach steht bald das eine, bald das andere Vermögen höher, so wie bald das Gute unter dem Wahren steht als erkannte Wahrheit, bald das Wahre unter dem Guten als begehrtes Gut. So wird aber, indem der Act des Willens auf den des Verstandes folgt, eine unendliche Reihe und Verkettung der Acte seyn; aber da diese undenkbar ist, so muß das eine von beiden Vermögen als das erste und höchste anerkannt werden, und dieses ist der Verstand, denn jede Willensbestimmung setzt eine Erkenntniß voraus, aber nicht umgekehrt. Das Princip des Erkennens aber ist ein intellectives Princip, nämlich Gott, und in ihm ist der Grund, so wie das Ziel des Erkennens. (1 ε qu. 82.) Das Verhältniß des Willens zum sinnlichen Begehrungsvermögen findet Thomas im Verhältniß der äußern

Dinge zu der Freiheit begründet: die äußern Dinge wirken auf uns nur durch das Begehren, welches sie uns einflößen. Hier sind zwei Fälle möglich; entweder wird der Wille ganz gebunden, so daß die Vernunft keine Stimme hat, oder so, daß die Vernunft auch eine Stimme hat. Jenes findet Statt auf dem Gipfel der Leidenschaft, im Wahnsinn, und hier hört die Freiheit auf. Doch wenn im zweiten Falle der Wille auch nicht das sinnliche Begehren selbst in uns verhindern kann, so steht doch das Nichtwollen dessen, was das sinnliche Begehren will, in unserer Macht, und der Wille unterliegt keiner Nothwendigkeit der Leidenschaft. Das sinnliche Begehren schließt in keinem Moment den Willen ganz aus, so lange die Vernunft nicht ganz gebunden ist. Das sinnliche Begehren bezieht sich auf den einzelnen Gegenstand, welcher nicht unmittelbar im höchsten Zwecke liegt, sondern nur als zufälliges Mittel zum höchsten Zwecke betrachtet werden kann, und hierin liegt ein Theil der Freiheit. Der Wille kann also dasjenige nicht wollen, was das sinnliche Begehren will (Röm. 7, 15). Wenn also die Vernunft nicht ganz von der Leidenschaft verschlungen ist, wie in Wahnsinnigen, oder die Leidenschaft nicht ganz der Vernunft unterworfen ist, wie in Tugendhaften, so ist ein Zwiespalt in der Seele. — Da die Güte des Willens von dem durch die Vernunft gebotenen Objecte abhängt, so auch von der Vernunft selbst, aber noch mehr von dem ewigen Gesetze, nach dem die Vernunft sich richtet. Jeder Wille, der von der Vernunft, sey sie richtig oder unrichtig, abweicht, ist schlecht. Demnach aber ist der Wille schlecht, der mit der Vernunft, welche in demjenigen, was Jeder wissen muß, irrt, übereinstimmt. Die Güte des Willens hängt ab von der Conformität desselben zum göttlichen Gesetz, welche nothwendig ist (1, 2 *s* qu. 10—19). Die electio ist ein Act des Willens, nicht der Vernunft; hat es nur zu thun mit dem, was zum Ziele führt, nicht mit dem Ziele selbst, also nur mit Zufälligem, sie ist eine freie Handlung, da sie ein Act der vernünftigen Natur und des Willens ist. Das consilium ist eine Untersuchung der Vernunft

vor dem judicium über das Auszuwählende, bezieht sich daher auch nur auf das, was zum Ziele führt, auf einzelne Zufälligkeiten und Handlungen, welche es mit einander vergleicht. Die Untersuchung des consilium's geht bis ins Unendliche. Der consensus gehört mehr zum appetitus als zur Vernunft, zu dieser nur, insoweit der Wille in ihr begriffen liegt (1, 2s qu. 13—15).

2. Ziel der Tugend, höchstes Gut.

Wenn wir nicht die Ansicht des Thomas vom Reste des Ebenbildes Gottes (vgl. Anmerk. 3) zu Hülfe nehmen, so scheint zu dieser Scheidung (s. unten) des bonum rationis, des Gutes, welches die menschliche Vernunft als solches erkennt und das in der Macht des Menschen steht, von dem bonum supernaturale, welches die Schrift uns vor Augen stellt, und wir durch die göttliche Gnade erlangen können, die folgende in vielen Punkten richtige und tiefe Lehre vom letzten Ziel und höchsten Gut nicht stimmen zu wollen. Fast scheint er seiner Tugendtheorie zu Gefallen obige Scheidung zu machen und das bonum rationis unabhängig vom höchsten Gut als ein Gut zu betrachten. Thomas setzt für alles Streben einen höchsten Zweck, weil kein unendlicher Fortgang denkbar und es dem Menschen eigenthümlich sey, mit Vernunft und Freiheit zu handeln; die Vernunft führt aber durch sich selbst zum letzten Ziele. Nicht die Lust, welche nur eine Accidenz des Guten ist, sondern dieses selbst, das höchste Gut, ist das Ziel des Willens. Das Princip des Strebens, das das Begehren Erweckende, ist das letzte Ziel, und ohne dieses wäre kein Begehren und keine actio. Das Princip der Ausübung ist das erste in der Reihe desjenigen, welches zum Ziele führt, und ohne dieses wäre kein Anfang der Handlung, keine Bestimmung des consilium, keine electio. Das letzte Ziel kann nur in Befriedigung alles Strebens gesucht werden; und wenn dieses auch bei allen Menschen formaliter Eins ist, so ist doch nach den verschiedenen Bestrebungen der

Menschen vielfach dasjenige, was sie als letztes Ziel suchen; es fragt sich also nur, wo das letzte Ziel wahrhaft zu finden. Es findet sich weder im Reichthum, noch in der Ehre, noch in irgend einem irdischen Gut, denn dieses ist immer ein particuläres Gut, das letzte Ziel aber muß ein allgemeines Gut seyn, weil dieses allein Befriedigung gewähren kann. Es muß ein der Seele inhärirendes Gut seyn, wenn gleich das Seligmachende außerhalb der Seele ist; es ist die ewige Seligkeit. Da die Seligkeit im letzten Acte (1, 2ε qu. 2, 2—5) des Menschen besteht, so ist sie nothwendig eine Handlung des Menschen selbst, und zwar des edlern Theiles seines Geistes, und muß deshalb **essentialiter** in einem Acte des Verstandes bestehen und nur **accidentaliter**, durch die Lust, welcher die Seligkeit folgt, in einem Acte des Willens; und zwar vornämlich muß sie in einem Acte des speculativen Verstandes bestehen, durch welchen der Mensch allein Gemeinschaft mit Gott hat, secundär auch in einem Acte des praktischen **intellectus**, da dieser die Handlungen und Leidenschaften des Menschen ordnet. Aber nur in Gott allein, weil er allein die Fülle des Seyns selbst ist, kann die vollkommne Seligkeit des Menschen seyn. Da Gott von Allem der letzte Grund ist und zur Erkenntniß seines Wesens der Mensch ein natürliches Begehren hat, so ist die Seligkeit nur in das Schauen seines Wesens zu setzen (1 Joh. 3, 2); die Erkenntniß strebt nach dem Wesen der Dinge; Gott ist der Urgrund der Dinge, daher findet sich die Seligkeit und Vollkommenheit des Menschen erst in dem Erfassen Gottes und in der Union mit Gott, als dem Objecte der Erkenntniß. Die Union mit Gott ist die Befriedigung der Liebe und der Genuß, die Ruhe des Liebenden im Geliebten. Diese höchste Seligkeit überschreitet die Fassungskraft der ganzen Natur, denn die höchste Seligkeit in Gott überschreitet jede graduelle Vollkommenheit im Universum. Freilich wird nun der richtige Wille zur Erlangung der Seligkeit gefordert, aber erst und allein durch göttliche Hülfe kann der Mensch sie wirklich erlangen. Der richtige Wille des Menschen besteht darin, daß

er Alles nur in Beziehung zum höchsten Gut begehrt, und wenn dieses geschieht, so wird dem Menschen hier auf Erden für diesen Willen eine Art von Seligkeit zu Theil, welche in der Tugend selbst, die in der rechten Richtung des Willens besteht, gegeben ist; denn indem der Wille auf das höchste Gut gerichtet ist, liegt schon darin eine Gegenwart des höchsten Gutes, und in der tugendhaften Handlung wird eine Art der Seligkeit genossen, aber keine vollkommne. — Thomas unterscheidet hier auch die Beziehung des Willens auf ein besonderes Gut, welches zum Ziele führt, von der Beziehung des Willens auf das höchste Gut selbst. Jene Beziehung nennt er das Materielle, diese das Formelle der Handlung. Nach irdischen Gütern darf man nur streben, als nach Mitteln zur Erreichung der Seligkeit; also in Beziehung auf Gott, d. h. formell, sind die sonst indifferenten irdischen Güter nicht indifferent. Nach den Umständen muß der Mensch das vorliegende Gut auf das höchste Gut beziehen. (So tritt ihm das Formelle oder Allgemeine und das Materielle oder Besondere in unsern Handlungen ganz aus einander.) Die gute Handlung besteht also darin, daß, indem das Besondere begehrt wird, dieses zugleich auf das höchste Gut bezogen, oder in dem Besondern das höchste Gut zugleich begehrt wird, während in der bösen Handlung das Besondere für sich begehrt wird, ohne Beziehung auf das höchste Gut, worin eben die Privation (das Böse) liegt (1, 2 e qu. 1—5 und qu. 12).

3. Rest des Ebenbildes, Freiheit, passiones.

Von den drei ursprünglichen Gütern des **status innocentiae**, nämlich den Principien der Natur mit ihren Eigenthümlichkeiten (die natürlichen Kräfte), der Neigung zu den Tugenden und der **justitia originalis** (das spätere **donum superadditum**) blieb dem Menschen nur das erstere ganz unverletzt, das zweite geschwächt, das dritte ging verloren. Durch den Verlust des letztern wurde das Gleichgewicht der niedern

und höhern Kräfte, welches durch die **justitia originalis** zu Gunsten der höhern Kräfte aufgehoben war, wieder hergestellt; und so hatte die erste Sünde die Möglichkeit und Wirklichkeit der spätern Sünde zur Folge. Die natürlichen Kräfte blieben dem Menschen, obgleich sie durch die Sünde geschwächt wurden, in ihrer Richtung auf das Gute. So ging es besonders mit der Freiheit des Menschen; sie ist die Herrschaft und Macht des Menschen über seine Handlungen (und eigentlich die Macht, das Gute immer wählen zu können; das **eligere** ist der eigentliche Act des **liberum arbitrium**. 2, 2 : qu. 88, 4, 1m). Das **liberum arbitrium** ist eine **facultas** des Willens und der Vernunft, ist ein natürliches Vermögen, dessen Subject der Wille, dessen **causa** die Vernunft ist. Es ist daher, wie der Wille, immer auf das Gute gerichtet, und auf das Böse nur, insofern dieses als ein Gut erscheint. (**Intellectus** und **voluntas** beziehen sich mehr auf das Ziel im Allgemeinen, auf das Princip, **ratio** und **liberum arbitrium** mehr auf das, was zum Ziele führt; vgl. 1, qu. 83.) Auch die andern höhern Kräfte des Menschen sind dem Menschen unverletzt geblieben. Die **potentiae** theilt Thomas in **potentia apprehensiva** und **appetitiva**. Die **potentia apprehensiva** ist gleich dem **intellectus** (Verstand). Theile des **intellectus** sind die **memoria** (Gedächtniß) und **ratio**. Diese **ratio** und **intellectus** sind Ein Vermögen, unterscheiden sich aber durch ihre Acte, **intelligere** und **ratiocinari**: der **intellectus** ergreift und durchdringt einfach die Wahrheit, die **ratio** untersucht und geht von einer Erkenntniß zur andern. Die **ratio** scheidet sich in eine **superior** und **inferior**, welche als Ein Vermögen sich nur durch ihre Acte und Zustände unterscheiden; während jene im Zustande der Weisheit das Ewige zu betrachten und zu erforschen strebt, sucht diese durch die **scientia** die zeitlichen Dinge zu erkennen, um durch diese zu den ewigen zu gelangen. Die höhere Vernunft ist eine speculative und praktische; letztere giebt Regeln für das zu Thuende, um zum letzten Ziele zu gelangen, während erstere mehr die Principien der Dinge betrachtet. So

scheidet sich auch der **intellectus** in einen praktischen und speculativen, je nachdem er das Begriffene zu einem Act vorbereitet. Jeder Act der Vernunft hat eine moralische Materie. Er geht aus von dem einfachen Anschauen des **intellectus** und endigt sich in der Lösung der Aufgabe; die Vernunft aber erhält durch den Willen ihre Bewegung, und ordnet das, was zum Ziele des Willens gehört. Sie hat eine doppelte Vollkommenheit, eine natürliche, nämlich durch ihr natürliches Licht, und eine übernatürliche durch die theologischen Tugenden. Die Sünde kann aber in der Vernunft auf doppelte Weise sich finden: theils darin, daß sie nicht erkennt, was sie wissen muß und kann, theils darin, daß sie die untergeordneten Acte der niedern Vermögen befördert, oder nicht leitet und beherrscht. — Die **conscientia** ist eigentlich kein Vermögen, sondern der Act, durch welchen wir unsre **scientia** auf das, was wir treiben, anwenden, woraus alsdann die Verpflichtung oder die Entschuldigung hervorgeht. Auch die **synderesis** ist kein besonderes Vermögen, sondern ein natürlicher Zustand der moralischen Principien (1 ε, qu. 79 und S. 46).*)

Die **potentia appetitiva** oder den **appetitus** theilt Thomas nach dem innern und äußern Auffassungsvermögen (dem **intellectus** und **sensus**) in einen **appetitus intellectivus** und **sensitivus**; jener ist die **voluntas**, dieser die **sensualitas**. — Der **appetitus sensitivus** oder das niedere sinnliche Begehren scheidet sich in zwei Theile, in die **potentia irascibilis** und **concupiscibilis**, welche

*) Der **art. XII.** handelt besonders von der **synderesis**, συντήρησις, ein Wort, das weder im Reingriechischen, noch in der christlichen Sprache der Kirchenväter so gebraucht wird. Greg. Naz. τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις, **vinculum quo anima cum corpore cohaeret et conservatur.** In Stephanus Thesaurus wird bemerkt, das Wort werde auch erklärt **attentio, attenta observatio**, wie nicht minder **pars animae, quae semper adversatur vitiis**; am häufigsten ist es in mittelalterlichem Latein **notitia principiorum.**

aber zusammen nur Ein Vermögen bilden. (Auch in der voluntas unterscheidet er gewissermaaßen eine vis irascibilis und concupiscibilis [vgl. Anmerk. 1], die aber mit der Vernunft gepaart sind.) Diese sensualitas wird durch die Sünde ganz besonders verderbt und ist daher das Subject des menschlichen Verderbens (1 ε, qu. 81, 3, 1 m). Die Vernunft befördert entweder ihren Act, woraus die Todsünde hervorgeht, oder sie stimmt nur bei, woraus die Schwachheitssünde, oder sie verhält sich neutral oder widersteht der Sinnlichkeit, woraus die gute That entspringt (2, 2 ε qu. 154, 5). In ihr ist das beständige Verderben als Zunder zur Sünde, die in diesem Leben nie ganz gehoben wird; aber durch seine Vernunft kann der Mensch ihre Ausbrüche zügeln und unterdrücken, indessen doch nicht alle (1, 2 ε qu. 74, 3, 2m). Es kann in ihr selbst aber nur eine Schwachheitssünde, nicht eine Todsünde sich finden, da diese nur in der Vernunft liegt, welche allein den Menschen auf das höchste Ziel richtet und abwendet, in welchem letztern die Todsünde besteht. Die Acte der sensualitas, so weit rein natürlich, sind auch vernünftig (2, 2 ε 158. 2, 4 m. 1, 2 ε 82, 3, 1 m). Die concupiscibilis strebt das sinnlich Angenehme an, die irascibilis das Schwierige (arduum qu. 81, 2). Diese ist die Vorkämpferin jener. Sie haben ihren Namen von den Hauptleidenschaften, die in ihnen sich finden, erhalten, von der concupiscentia und der ira (vgl. Anmerk. 1). In diesen beiden Theilen des appetitus sensitivus (wie überhaupt des appetitus) befinden sich nun die passiones; sie sind die Bewegungen desselben; ihre Materie ist die Ablegung einer natürlichen Qualität und die Annahme einer äußern, oft entgegengesetzten Qualität (1, 2 ε, 22, 1 c).

Sie ist der Zustand, in welchem etwas angenommen wird, mit Abwerfung eines andern Nothwendigen, wie z. B. die Krankheit so allgemein, doch hier speciell. Jede passio verstärkt oder schwächt die natürliche Bewegung der Seele. An sich sind sie weder gut noch böse, sondern nur durch ihr Verhältniß zur Vernunft und zum Willen. Sie besiegen die Vernunft durch

Abziehen vom Vernünftigen, durch Hinziehen zum Unvernünftigen und durch das Fesseln vermittelst einer körperlichen Veränderung 1, 2ε qu. 77, 2c). Sie vergrößern und verkleinern die Güte und Schlechtigkeit der Handlungen, je nachdem sie der Vernunft unterworfen sind oder nicht. (Die **passiones** der **potentia concupiscibilis** beziehen sich bloß auf das Object, und begehren oder verabscheuen nur dieses, die der **potentia irascibilis** wirken auch durch ein Zurückweisen von und Hinstreben nach dem Ziele.) Alle **passiones** werden auf eilf zurückgeführt: sechs in der **potentia concupiscibilis**, nämlich Liebe (**amor**) und Haß, Begierde (**concupiscentia, desiderium**) und Abscheu (**fuga**), Freude (**delectatio s. gaudium**) und Traurigkeit (oder Schmerz) und fünf in der **potentia irascibilis**: Hoffnung und Verzweifelung, Furcht und Kühnheit und Zorn. Diese entspringen aus jenen und erzielen jene. Die Liebe ist die erste der **passiones**, von welcher die andern ausgehen. Die Hoffnung ist die erste und beste unter den **passiones** der zweiten Art. Freude und Traurigkeit, Hoffnung und Furcht sind die vornehmsten **passiones**, aber nicht auf gleiche Art; die beiden ersten sind **completivae** und **finales**, die beiden letzten **completivae** (befriedigend) im Begehren selbst. Das Begehren nach dem Guten beginnt in dem **amor**, schreitet fort in der **concupiscentia** oder dem **desiderium**, hat sein Ziel in der Hoffnung; ihnen entgegengesetzt in Beziehung auf das Uebel sind Haß, Abscheu und Furcht. Freude und Traurigkeit beziehen sich auf die Gegenwart, Furcht und Hoffnung auf die Zukunft. Im Allgemeinen ist auch zu bemerken: daß die **passio** gleich dem Aristotelischen πάθος nicht dasselbe als unsre „Leidenschaft,“ sondern soviel als „Seelenstimmung“ bedeutet (vgl. über die **passiones** 1, 2ε qu. 22—26 ff.).

4. Theorie vom Bösen und von der Sünde.

Die Totalität und Einheit der Welt soll die Vollkommenheit und Einheit des Guten oder Gottes offenbaren; die Theile

aber, in welche die Welt zerfällt, können in ihrer Vereinzelung die ganze Vollkommenheit nicht darstellen, sondern nur theilweise, ihrem Wesen und ihrem Verhältniß zur Totalität gemäß. Hieraus ergiebt sich dem Thomas der für ihn so wichtige Begriff der Gradation; in gewissen Graden offenbaren die einzelnen Dinge die Vollkommenheit, die Grade aller Dinge zusammengenommen bilden die Totalität der Vollkommenheit, die verschiedenen Grade sind nothwendig zur Vollkommenheit des Universums, welche in Einem Grade nicht stattfinden könnte, denn zur Vollkommenheit ist ein Unterschied in der Güte nothwendig. Diese Gradation ist aber die Grundlage des Bösen. Da zur Vollkommenheit des Universums die Unmöglichkeit eines Verderbens oder Mangels gehört, so muß sich das Böse nothwendig in den einzelnen Dingen selbst finden, und wenn auch nicht positiv, so doch formaliter remotiv. Alles Seyn, alle Naturen, Formen, Wesen sind gut, deshalb kann das Böse nicht ein Seyn oder Ding (ens) genannt werden (und wenn man es so nennt, so ist dieses eine Abstraktion, eine Proposition der Wahrheit, welche in der Composition besteht, wie man z. B. die Blindheit ein Ding nennt, obgleich sie nur ein Mangel des Gesichts ist). Unter den Graden aber, welche zur Vollkommenheit des Universums gehören, ist ein Grad, welcher das Gute besitzt, ohne jemals davon abzuweichen (incorruptibilia), und ein anderer Grad, für welchen allerdings ein Abfall vom Guten und dadurch eine Mangelhaftigkeit möglich ist (corruptibilia). Diese Möglichkeit hat nun die Wirklichkeit zur Folge, und in dieser wirklichen Abwesenheit des Guten besteht das Böse. Dieses findet sich demnach im Guten als in seinem Subject, aber nicht negativ, da sonst die Dinge, welche nicht sind, auch böse seyn müßten, sondern nur privativ oder formaliter remotiv; es kann also nur eine Privation der guten Form des Subjects, der Theilnahme am Guten (des Ganzen) seyn. Diese Abweichung vom Guten oder das Böse ist in unendlichen Graden möglich, vernichtet aber das Gute nie ganz, denn das Gute bleibt immer Subject des Bösen. Das Böse ist also böse nicht

durch sein Wesen, sondern durch seine Privation. Es verdirbt ganz das ihm entgegengesetzte Gute, nie das Subject selbst, wohl aber die Fähigkeit zum Guten; doch auch diese nie ganz, denn eine gewisse Fähigkeit zum Guten gehört zum Wesen des Dinges, des Guten selbst. Das Gute, ja Gott selbst, ist also die Ursache des Bösen, aber nur **causa per accidens**, d. h. das Böse wird von Gott nicht an sich gewollt, sondern nur wegen der Vollkommenheit des Ganzen und Einzelnen, wegen des Guten, welches aus dem Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen sich ergiebt (vgl. 1ε qu. 46—49).

Auch bei dem Menschen, der zu den **corruptibilia** gehört, hatte die Möglichkeit des Bösen die Wirklichkeit zur Folge. Der Mensch ist seinem Wesen nach wie alle Dinge gut. Das Gute seiner Natur war ursprünglich ein dreifaches: theils die Principien der menschlichen Natur mit ihren Eigenschaften, theils die Neigung zu den Tugenden, theils die **justitia originalis**. Da aber jene Möglichkeit des Bösen in der ersten Sünde Adam's zur Wirklichkeit wurde, verlor der Mensch durch diese Sünde das letzte, die **justitia originalis**, ganz, das zweite wurde geschwächt, das erste aber blieb ihm unverletzt. Dieser Verlust ist das Böse des Menschen, der Act dieser Veränderung ist die Sünde. Durch Adam wurde das Böse auf seine Nachkommen **originaliter** fortgepflanzt als das **peccatum originale**. Dieses ist demnach die verkehrte Disposition des Menschen für sein Ziel, entstanden aus der Auflösung der Harmonie der **justitia originalis**, es ist die **concupiscentia**, d. h. die Ataxie der Seelenkräfte, und daher ein **habitus**, eine Sünde der Natur, nicht der Person, wie die actuelle Sünde. Nur in Adam wurde die Erbsünde mit Freiheit erzeugt, auf die Nachkommen ging sie **originaliter** über. Adam ist ihre **causa principalis**, in seinen Nachkommen ist sie nur **instrumentaliter**; in der Seele ist sie subjectiv, im Fleische aber nicht als Schuld, sondern als Strafe. In allen Menschen gleich und alle Seelenvermögen afficirend, verderbt sie nur die Natur, nicht die Persönlichkeit

des Menschen und ist daher ohne Schuld. (Vgl. 1, 2ε qu. 81—85. 93 und 2, 2ε, qu. 1.)

Aus der Erbsünde gehen die peccata hervor, d. h. die von der Richtung auf das rechte Ziel, sey es von den Regeln der Vernunft oder der Natur oder vom ewigen Gesetze, abweichenden Acte (1, 2ε qu. 71, 6). Zur Sünde inclinirt ein doppeltes, das eine per se, das vitium, das andre per accidens, nämlich das peccatum originale. Während dieses ein habitus per vitiatam originem innatus ist, ist das vitium ein habitus infusus seu acquisitus per actum (1, 2ε qu, 82, 1—2), ein Act der Freiheit, ein Product der menschlichen Vermögen. Daneben nimmt Thomas aber noch einen sündhaften ursprünglichen habitus der Kräfte an, welchen er von dem peccatum originale der Kräfte nicht zu unterscheiden scheint, der aber dennoch in mehrere vitia zerfällt, die er wiederum den vitia per actus acquisita zu coordiniren scheint. (Behält er demnach einerseits den katholischen Begriff des peccatum originale bei, so scheint er andrerseits den evangelischen Begriff desselben in den vitia zu finden, besonders in den sieben vitia capitalia, die er, wie auch die peccata, in der Theorie von der Erbsünde trennt und nur durch das lose Band „per accidens" mit ihr zu verbinden scheint. Um den Ursprung der vitia kümmert er sich nicht viel, sondern geht über zu den peccata, die er aus dem Willen und den andern Vermögen herleitet und einen Theil der vitia erzeugen läßt.)

Essentialiter setzt er die Sünde in den Act des Willens, secundär liegt sie auch in den andern Vermögen, subjecta secunda; alle Vermögen, besonders aber der appetitus, sind verderbt. Die Sünde ruht daher im appetitus, der aber mit einer ignorantia verbunden ist, denn ursprünglich ist der Wille gut und will nur das Gute, aber aus Unwissenheit hält er das Schlechte oft für ein Gut (1, 2ε, qu. 74, 1). So ist der Wille die eigentliche Ursache der Sünde, aber nur per accidens, indem er das Böse nicht verhindert, wenn er es kann (2, 2ε 154, 5—6). Als innere Ursachen der Sünde nennt

er auch Vernunft und Wille, als entferntere Ursachen auch die imaginatio und den sensus appetitivus. So unterscheidet er drei Ursachen der Sünde, die motivirende in dem sinnlichen Begehren, das Abirren von der rechten Regel in der Vernunft, und die causa perficiens in dem Willen (1, 2ε 55, 2—3). Das Aeußere ist nie hinlängliche Ursache zur Sünde, sondern reizt nur das sinnliche Begehren (1, 2ε 73, 8). Der Teufel dagegen kann völlig zur Sünde führen, wenn auch nicht zur Thatsünde (1, 2ε qu. 80, 3). Nicht nach der causa, sondern nach ihrem Objecte und Ziel scheidet sich die Sünde in peccata secundum superabundantiam et defectum (wogegen die Tugend die Mitte behauptet). (1, 2ε qu. 72.)

In der Vernunft kann die Sünde doppelter Art seyn, entweder durch Irrthum und Unwissenheit über jenes, was man nach Promulgation des Gesetzes wissen kann und muß, oder durch Unterwerfung der Vernunft unter die niedern Begierden (1, 2ε qu. 74). Die erste natürliche Bewegung der Sinnlichkeit ist nicht Sünde. Die Sinnlichkeit ist nur die Schlange, welche zur Sünde geneigt macht; in ihr aber kann nur ein peccatum veniale, nicht mortale seyn (2, 2ε 165, 2). Im status innocentiae konnte der Mensch mit der allgemeinen göttlichen Hülfe alle Sünden vermeiden; im status corruptionis aber kann er nur alle Todsünden vermeiden, und wohl die einzelnen, aber nicht alle peccata venialia, wenn seine Natur durch die gratia infusa hergestellt ist; denn sonst kann er nicht einmal alle Todsünden (besonders nicht während längerer Zeit) vermeiden (1, 2 qu. 109, 8). Eigenthümlich nämlich verhält es sich mit dem peccatum veniale und mortale. Alle Sünde ist entweder Todsünde, welche gegen das Gesetz der Liebe ist, oder peccatum veniale, welches außer jener Ordnung und an sich schon der Vergebung würdig ist. Letztere wird nur Sünde genannt wegen der Unvollkommenheit des Wesens der Sache, und sie ist nicht gegen das Gesetz, thut nicht, was das Gesetz verbietet, sondern steht außerhalb des Gesetzes, weil sie nicht das Maaß der Vernunft beobachtet, welches das Gesetz anstrebt

(1, 2 ε qu. 88, 1). Daher hat sie nicht directe und vollkommen das Wesen der Sünde, sondern ist gleichsam nur die Disposition zur Sünde. Sie schließt nicht die Richtung des menschlichen Zustandes auf die Ehre Gottes, nicht die Liebe aus, sondern allein die Richtung der einzelnen Handlung auf die Ehre Gottes. Die Sünde wird ex causa genannt ein veniale, weil sie durch Unwissenheit oder Schwachheit den Willen unterdrückt oder schwächt. Sie verursacht keine eigentliche macula animae (macula animae ist die carentia nitoris, welchen nitor die Seele aus dem Licht der Vernunft und der göttlichen Gnade erhält), sondern hindert nur den Act der Tugend (1, 2 ε, 89, 1). Das peccatum veniale disponirt zur Todsünde per se et per accidens, weil die häufige Wiederholung des peccatum veniale zum Gefallen an dem veniale führt, worin die Todsünde besteht. Die Tugend wird durch die Todsünde aufgehoben, ihr Act durch peccatum veniale. Geschieht das peccatum veniale aus Absicht, so wird es Todsünde. Beide Sünden unterscheiden sich wie das reparabile und irreparabile. Die Todsünde wendet den Geist von Gott überhaupt ab, das peccatum veniale aber hält die Hingabe des Menschen an Gott auf. Vor der Taufe können die venialia nicht ohne mortalia seyn. Das peccatum veniale wird im purgatorium vergeben in Rücksicht der Schuld und Strafe, nicht aber die Todsünde. Alle Todsünde ist gegen das Gebot Gottes. Nicht alle Sünde ist direct gegen den Dekalog, sondern enthält zuweilen eine injustitia. Jede Todsünde hebt die Liebe auf, nicht aber die Hoffnung und den Glauben. — Das peccatum veniale (Schwachheitssünde) kann im Menschen unmöglich mit der Erbsünde allein verbunden seyn, ohne die Todsünde, da das Kindesalter, welches noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gekommen, von der Todsünde entschuldigt, wie viel mehr von der Schwachheitssünde (aber im reifen Alter, wenn er seine Vernunft nicht braucht, wird die Schwachheitssünde zur Todsünde). — Die Sünde hat eine vierfache Wunde geschlagen, und erzeugt Schwachheit in irascibili, Begierde in concupisci-

bili, Unwissenheit in der Vernunft, Bosheit im Willen, welchen Schmerz und Tod folgen. Die Sünde wirkt eine doppelte Knechtschaft, die des Teufels und den reatus poenae (1, 2 ε qu. 85, 88, 89, 74, 108).

5. Die Gnade, Eintheilung derselben.

Bedurfte der Mensch im Stande der Unschuld in Rücksicht auf das Formelle der Handlungen (das Motiv der Liebe) einer besondern Gnadenhülfe, des **donum superadditum**, so bedarf er im gefallenen Zustande des habituellen Gnadenbeistandes und einer immer neuen Erleuchtung, damit seine Natur genese und er ein verdienstliches Gut des neuen Lebens wirke; durch seine natürlichen Kräfte kann er das Ziel der Seligkeit nicht erreichen, ja selbst zur Aufnahme des göttlichen Lichtes muß die göttliche Gnade selbst den Menschen innerlich bewegen. Ohne die göttliche Gnade kann der Mensch sich nicht aus der Krankheit der Sünde erheben und das Verderbte wieder herstellen. Aber selbst durch die **gratia infusa** kann der Mensch im **status corruptionis** nur die Todsünden vermeiden; daher bedarf er selbst im Stande der Gnade noch einer besondern Gnadenhülfe gegen die Anfechtung und Versuchung, um bis zum Tode im Guten zu beharren. So scheidet Thomas die habituelle Gnadengabe, welche die verderbte Natur heilt und die specielle Gnadenhülfe, welche zur guten Handlung bewegt. Jene bewirkt den **status gratiae**, dessen Subject das Wesen der Seele, nicht ein Vermögen ist, daher zu unterscheiden von den **virtutes infusae**, welche den Menschen zum vollkommnen Wandel befähigen. Er theilt die Gnade ein in die **gratia gratum faciens**, welche den Menschen selbst mit Gott verbindet und die **gratia gratis data**, durch welche der Mensch befähigt wird, Anderer Heil zu fördern, daher nur Wenigen verliehen. Jene, welche höher und edler als diese ist, empfängt der Mensch sogleich, sobald er sich auf ihren Empfang würdig vorbereitet, doch kann er sich ihrer Einwirkung auch entziehen; über ihren Besitz selbst

kann er nur durch eine Offenbarung gewiß werden (1, 2 qu. 109—112).

6. Wesen des Glaubens.

Die evangelische Kirche setzt das eigentliche Wesen des Glaubens in die fiducia; dagegen die katholische Kirche besonders in den assensus (revelationi toti in S. Scr.); ihr ist es ein historischer Glaube (die fides implicita ist genug, die Kirche hat die fides explicita), uns aber ein lebendiger Glaube des Herzens. Aber von der Zuversicht des Glaubens wissen die Katholiken Nichts und dem Möhler (Symbolik) „wird solchem Glauben gegenüber unheimlich zu Muthe;" aber der zweifelnde Glaube ist gleich der Meereswoge (vgl. Röm. 8, 38 ff.).

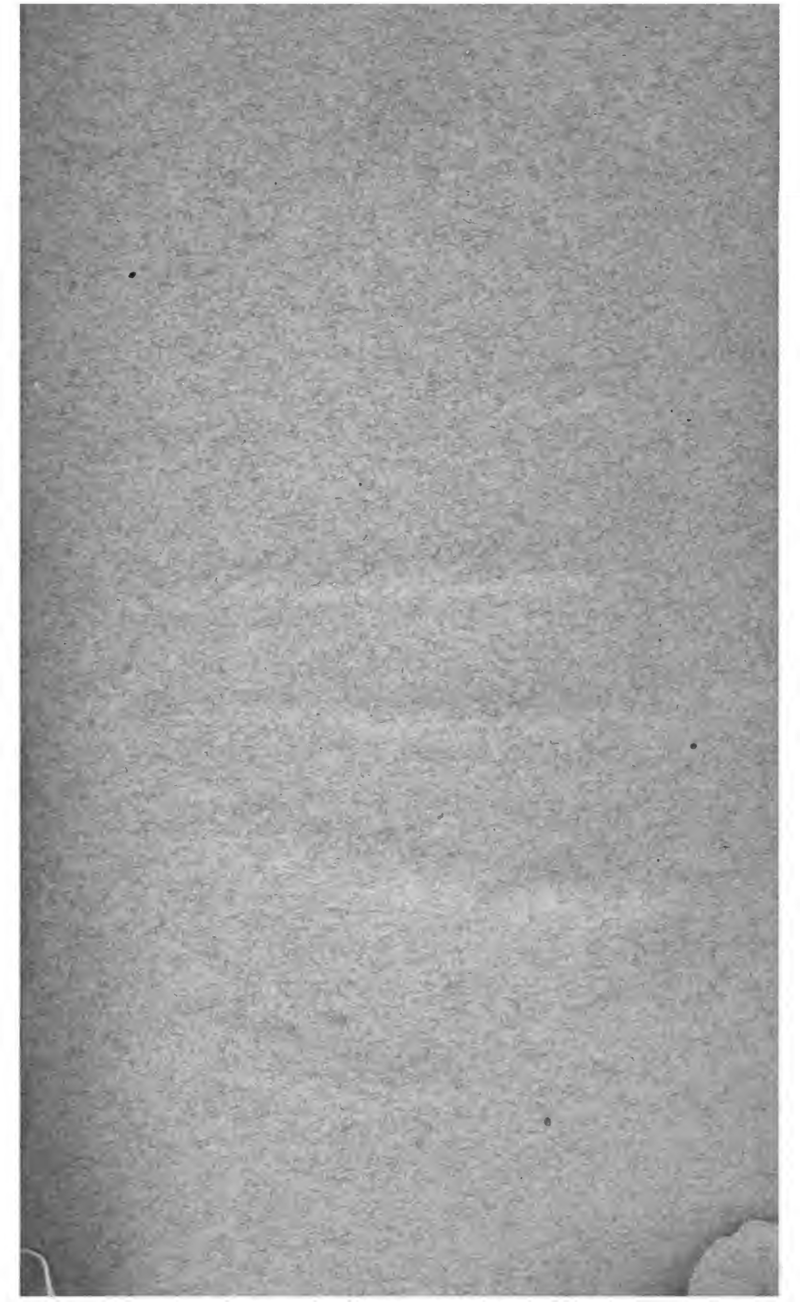
Die katholische Kirche kennt den evangelischen Glauben gar nicht und hält ihn sogar für unchristlich;" wir könnten und dürften keine feste fiducia haben;" aber die Gewißheit unserer fiducia hat keinen subjectiven, sondern objectiven Grund, das Verdienst Jesu Christi; subjectiv heißt es auch für uns: „schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern;" und die Bedingung ist hier: das Beharren des Glaubens bis ans Ende (wogegen die Calvinisten die absolute Zuversicht haben). Die Katholiken schreiben der fides charitate formata die Rechtfertigung zu; aber dagegen: die fides informis ist gar kein Glaube, die Rechtfertigung beruht nicht auf der charitas, sondern auf der fiducia, und die charitas gehört nicht auf diese Weise zum Wesen des rechtfertigenden Glaubens. Den Katholiken ist der Glaube causa disponens, promerens und formalis der Rechtfertigung; aber nach der Schrift und evangelischer Lehre disponirt weder der Glaube zur Rechtfertigung, noch macht er für die Rechtfertigung würdig, noch ist er ein wesentliches Stück der justitia infusa (causa formalis). Theilweise rührt dieses aus der katholischen Ansicht von der justificatio (justum efficere) her, welche gleich unserer sanctificatio ist. Nach katholischer Lehre rechtfertigt der Glaube als eine Tugend, als Verdienst und Eigenschaft, nach evangelischer Lehre ist er bloß ὄργανον ληπτικόν für die Gerechtigkeit Christi (vgl. die Symbole in Winer's comparativer Darstellung des Lehrbegriffs der christlichen Kirchen; Leipzig 1837, § 10; und Luther zum Galaterbrief. Walch. Ausg. VIII., S. 1833; Vorrede zum Römerbriefe). Neander (S. 405 a. a. O.) sagt: „Was die katholische Kirche unter dem Begriffe einer

fides informis versteht, würde Paulus gar nicht mit diesem Namen bezeichnet haben." Allerdings erkennen wir an der Liebe den Unterschied zwischen dem todten und lebendigen Glauben und zwischen der ächt christlichen und fleischlichen, selbstsüchtigen Hoffnung, aber sie stehen doch unabhängig von der Liebe da, sind Grund der Liebe, und sie setzen gewissermaaßen die Liebe voraus. Mit dem so ausgebildeten katholischen Lehrbegriff stimmt Thomas im Wesentlichen überein; daher sagt er auch consequent, daß die **fides** und **spes informis** eigentlich keine Tugenden seyen, und alles ihnen als Gutes Zugerechnete fällt allein auf die Liebe zurück; anders bei uns, wo jene beiden selbstständig neben der Liebe bestehen und, vom menschlich-sittlichen Standpunkte aus betrachtet, die Zukehr der menschlichen Gesinnung zu Gott bezeichnen. Daher wir sie auf sittlichem Standpunkte auch als Tugenden betrachten können, wenn gleich sie als Tugenden uns vor Gott nicht rechtfertigen. Nach diesen und den oben im Texte folgenden Bemerkungen über die theologischen Tugenden fällt die Eintheilung dieser Tugenden von Thomas nach Willen und Verstand (wie sie überhaupt unzulässig ist) ganz und gar weg. Das Wesen dieser Tugenden hat sich auf evangelischem Gebiet verändert; jede ergreift den ganzen Menschen, und für den Thomas selbst muß sie wegfallen, da Glaube und Hoffnung sich zur Liebe nicht anders verhalten, als die intellectualen Tugenden zu den moralischen, und eigentlich gar nicht Tugenden sind.

7. Wesen der Demuth, Verhältniß zum Glauben.

Es könnte auffallend erscheinen, daß wir in dieser Tugendabtheilung gar nicht der hohen Tugend der Demuth (*ταπεινοφροσύνη*) Erwähnung gethan haben, die, obgleich sie ja weder zur christlichen Trias, noch zu den vier philosophischen Tugenden gehört, doch zu bedeutend ist, als daß sie gänzlich übergangen werden dürfte. Thomas von Kempten nennt sie die Grazie des Christenthums und die Hüterin der Gnade, und gewöhnlich wird sie ja die Schwestertugend der Liebe genannt; dieses bezeugt schon ihre hohe Abkunft; sie ist eine Tochter des Himmels, ein besonderes göttliches Gnadengeschenk in Christo; das Heidenthum kennt nicht einmal ihren Namen; ja, sie ist es besonders, welche den Gegensatz zwischen der christlichen und antiken Weltansicht begründet, die sich aber auch auf alttestamentlichem Boden findet. Sie ist das Bewußtseyn der eigenen Ohnmacht und der allei-

nigen Kraft in Gott, dessen Aeußerung des ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι ist. Sie hängt mit der Buße genau zusammen und ist ihre Krone, wie aber die Buße als Durchgang zum Glauben noch nicht die wahre christliche, sondern gesetzliche ist, so auch die Demuth und in ihr die Selbstverläugnung, daher man die Demuth für den Grund und die negative Seite des Glaubens ansehen könnte; aber wie die Buße, so erhält auch die Demuth erst durch den Glauben und in ihrer Verbindung mit der Liebe ihre wahre Bedeutung und ihren wahren Werth. Erst durch den Glauben tritt der Christ in Verbindung mit Gott, erst hier kann er sich des Herrn rühmen, dessen Knecht er geworden, aber auch dessen Kind, als welches er im Glauben Freiheit und Kraft erhalten hat; er weiß, daß er Alles von Gott empfangen, nichts ohne ihn, aber Alles durch ihn vermag (1 Cor. 4, 7. Phil. 4, 13. Röm. 8, 37). Aus der Demuth geht hevor das Schaffen der Seligkeit μετὰ φοβοῦ καὶ τρόμου, da sie die eigene Kraft als Schwäche und Ohnmacht erkannt hat. Da sie der Grund der gänzlichen Hingabe an Gott ist, so ist sie darum auch der Grund der wahren Freiheit. Mit der Liebe steht sie in beständiger Wechselwirkung; beide sind unzertrennlich. Aber ihr ganzes Wesen und Seyn ruht im lebendigen Glauben an die freie Gnade Gottes und ist in ihm befaßt; da sie aber andrerseits auch als Grundlage, und, als Princip des νήφειν, auch als Rectorium des Glaubens, und ferner als Gegensatz des ὑπερφρονεῖν in Verbindung mit dem Glauben als Quelle des σωφρονεῖν betrachtet werden kann, so ließe sich noch fragen, ob nicht, wie der Glaube der Weisheit, sie der σωφροσύνη, der Besonnenheit, gegenübergestellt werden müßte, so daß wir also auch vier eigenthümlich christliche Cardinaltugenden aufstellen könnten: Demuth, Glaube, Liebe, Hoffnung, den vier sogenannten Cardinaltugenden entsprechend. Doch auch Rectorium des Glaubens ist sie nur als seine Grundlage, sie hat nur Bedeutung in und mit dem Glauben und ist ohne ihn nichts; parallelisiren wir sie mit der Gottesfurcht, dann ist auch sie nur aller Weisheit (und also auch des Glaubens) Anfang; bildet sie auch den Gegensatz zum ὑπερφρονεῖν, so ist der Glaube doch eigentlich die Quelle des σωφρονεῖν, und demnach kann jene auch in ebengenannter Qualität hier übergangen und als im Glauben liegend betrachtet werden, zumal da wir es nur mit dem als in sich abgeschlossenen Tugendkreise von Glaube, Liebe, Hoffnung zu thun haben.




00393 048 7
f Michigan – BUHR

